PHILOSOPHY OF ETHICS IN SHIITE THOUGHT

فلسفة الأخلاق

في الفكر الشيعي

مسكويه أنموذجاً

حسن جمال البلوشي

فلسفة الأخلاق في الفكر الشيعي
مسكويه أنموذجاً

Philosophy of Ethics in Shiite Thought

حسن جمال البلوشي

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2018

First Edition: Beirut - Lebanon, 2018

لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد ـ العراق / شارع المتنبي شارع حسن باشا الجديد

تلفون: 07810001005 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain
@daralrafidain_1دار الرافدين

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 413 - 8

فلسفة الأخلاق في الفكر الشيعي

مسكويه أنموذجاً

حسن جمال البلوشي

www.daralrafidain.com

الإهداء

إلى القلب الحنون الذي رافقني في كل تفاصيل العمل...

إلى من سهرت الليالي الطوال...

إلى من ضحّت كثيراً من أجلي...

إلى التي لولاها ـ بعد فضل اللّه وأوليائه ـ لم يرَ هذا العمل النور...

إلى من هي أكثر من شريكة حياتي...

إلى زوجتي الحبيبة الوفيّة...

أهدي هذا العمل المتواضع

وأرجو منها كل القبول ممتنة متفضلة...

مقدمة

يدور هذا العمل في إحدى مدن الأخلاق الكبرى في الحضارة الإسلامية؛ مدينة الفكر الشيعي. وفي إحدى ضواحيها المثيرة للانتباه كان يقبع هناك أحد أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين؛ يتأمل الإنسان في أخصّ إنسانيته، في تلك الروح التي بين جنبيه، ذاك السرّ الذي انحدر من الملكوت وعجن بطينة الدنيا. تُرى لماذا يتسابق في الخيرات؟ ولماذا يركب الأهوال بحثاً عن الإيثار؟ ولماذا أيضاً يقتل أخاه الإنسان؟ وما الذي يدعوه إلى خوض اللجج وسفك المهجَ سعياً إلى الكبرياء؟

يقف مسكويه منظّراً متفلسفاً حال الإنسان، باحثاً عن الأسباب والعلل، وساعياً لبناء الغايات والنظم.

وهو بذلك لا يعبّر عن قلق فردي أو مسعًى شخصي بل عن امتداد حضاري كان فيه سؤال الأخلاق هو السؤال، والإجابة عنه كانت هي المعنى.

حاولت في هذا العمل أن أمهّد الطريق للتعرف إلى مسكويه، ثم أتوقّف مليّاً في آفاق فكره وأبعاده مجلياً ما كان خافياً، ومنظّماً ما كان مبعثراً، وراسماً ما كان مائعاً، لأقدّم في النهاية تحليلاً علميّاً لجهد مهم في التراث الفلسفي الإسلامي الأخلاقي، جهد مسكويه.

استغرق إنجاز هذا العمل سنتين كنت فيهما أقدمه للحصول على درجة الماجستير في الدراسات الفلسفية، عشت فيهما مع مسكويه وكأنه ابن محلّتنا

أزوره يومياً، وأسامره بعض الليالي، أشاكسه وأشاغبه، كل ذلك لاستنطاقه، ولأكون بعد ذلك راوياً عنه.

لا يفوتني قبل ختام المقدمة من أن أقدم الشكر الجزيل لكل من مدّ لي يد المساعدة بكل أنواعها المادية والمعنوية، وأخصّ بالذكر الأستاذ المشرف الدكتور توفيق داود لما لقيت منه من رحابة صدر، وتفهّم، وأخلاقيات علمية طيبة، ورأي سديد.

كما وأتقدم بالشكر الجزيل لمن منَنُهُ دائمة عليّ، وحنانه يحفني وإن كنت بعيداً عنه والدي الحبيب جمال البلوشي، ووالدتي الحبيبة سارة الحبيب، لما كان لهما من أفضال لا يمكن الوفاء بها.

كما وأشكر إدارة مكتبة الأسد الوطنية في سوريا على خدماتها. وجميع الأصدقاء والأهل.

مدخل عام للدراسة

بات من نافلة القول الحديث عن أهمية «المدخل العام» للدراسات والبحوث؛ إذ إنها تبدو ضرورة منهجية فضلاً عن كونها عرفاً أكاديمياً درج عليه الباحثون. وذلك لكون «المدخل العام» في أيّ دراسة بمثابة الجسر الذي يصل البحث بمحيطه العام؛ لأنه في البداية يحاول من خلال التعاريف والمصطلحات والإجراءات الاقتراب أكثر فأكثر إلى هذا المحيط العام الذي ينتمي إليه البحث، ثم وبعد ذلك يحاول أن يختار لنفسه الموضع الذي يليق به وبمستواه؛ وذلك بما يحدده مستوى المعالجة وموضعها ونوعها.

لذا؛ سيكون لزاماً علينا وقبل الدخول في صلب البحث أن نقوم بعمليتي التقريب والتحديد، واللتين تعدّان بمثابة المدخل العام للبحث.

وأول ما سنقوم به في هذا المدخل العام هو تحديد موضوع البحث، وذلك من خلال خطوتين؛ الأولى: تحديد مجموعة من المصطلحات التي تمسّ البحث بشكل مباشر، ولها دخل في توضيح عنوان البحث أيضاً. الثانية: رسم دائرة البحث بشكل دقيق، لأن البحث، أيّ بحث، يحتمل بنفسه حيثيات متعددة وجوانب مختلفة من التناول والمعالجة، لذا تغدو محاولة تحديد إطار وحدود البحث مسألة مهمة؛ لأنها تحدد مسؤولية البحث في عزمه وسيره كما وتحدد مستوى التوقعات من القارئ، فحتى لا يحتمل البحث أكثر من مستواه ولا أقلّ ـ أيضاً ـ ولا يتوقع القارئ أموراً غير منظورة فيه أو يغفل عن أمورٍ هي في صلبه، كان التحديد والتأطير ضرورة. وبعبارة: هي وضع البحث في موقعه

الذي ينوي أن يكون فيه. كما أن في المسألة ضرورة منهجية تستدعي الضبط والتحديد والتأطير.

وثاني ما يلزم القيام به هو الإطلالة على الدراسات السابقة، وهذا ـ أيضاً ـ ضمن خطوتين: الأولى: محاولة القيام بمسح واستقراء الدراسات السابقة في الموضوع محل البحث، وإشارة إجمالية لها ولجهودها. الثانية: وهي نتيجة للخطوة الأولى، المناقشة في أهم المنهجيات التي اتّبعت في دراسة الموضوع محل البحث، وذلك بغية تقييمها وتحديد موقف الباحث من هذه المنهجيات لانتخاب أحدها أو اختيار غيرها مما يراه مناسباً وأكثر جدوائية منها للبحث، وهذه الخطوة هي بعبارة أخرى: تحديد منهج البحث المتبع في الدراسة من خلال الدراسة المقارنة لأهم المنهجيات في الموضوع محل البحث.

وبهذه الخطوات يكون القارئ اقترب إلى أجواء البحث ومحيطه، وقد حدد موقعه بشكل دقيق مما قد يرسم سقف التوقعات المرتقبة من البحث.

1 ـ تحديد موضوع الدراسة

1.1. تحديد المصطلحات:

قبل الشروع في بيان بعض المصطلحات لا بدّ لنا من وقفة لمناقشة مسألة ترتبط ببناء المصطلح وعلاقة اللغة بالفكر من زاوية فلسفية، وتحديداً علاقة المفردات اللفظية اللغوية ودلالاتها على الفكر من زاوية فلسفية. فثمّة نظرية تدعي كون اللغة مرآة المجتمع العاكسة لهويته ومكوناته الفكرية والثقافية والفلسفية؛ إذ الإنسان ـ حسب هذه النظرية ـ يتصور الأشياء عبر دلالات الألفاظ، ويعبّر عمّا في داخله من تصورات (ثقافة/فكر/تفلسف) عبر دلالات الألفاظ أيضاً، ومن خلال ذلك فإن تمايز اللغات في مستوياتها الدلالية يدخل ـ منطقيّاً ـ في مستوياتها الفكرية سلباً وإيجاباً. ولهذا المبرر سعى رواد هذه النظرية إلى

دراسة المفردات اللغوية وكيفية استخدامها في التعبير عن فعاليات المجتمع ومن خلالها حاولوا الوصول إلى تقييمات معيارية لمنتجات هذا المجتمع أو ذاك في المجال الفلسفي ـ الفكري، فصار في نظرهم أن بعض اللغات بطبيعتها وَعْظيّة أسطورية غيبيّة، في حين إن بعضها الآخر وبفضلٍ من لغتها تتميز بالتفكير العقلي والعلمي الواقعي. ووفق هذه النظرية فإن البحث اللغوي في المفردات لاستكشاف دلالتها عند شعب من الشعوب يعتبر نقطة حاسمة في التعرف على المفاهيم والتصورات، وهكذا نمت آليات التحليل اللغوي ووسائل التوصل إلى كيفية استخدام المفردات اللغوية اليومية عند شعب معين للتوصل إلى القاعدة الفكرية اللاشعورية الثاوية في نظامه المعرفي، ومن ثم تقييمها وتقويمها.

لكن التحقيق: إن هذه النظرية أدركت جزءاً من الحقيقة، وكان لها الفضل الكبير في تنمية كمّ من أدوات التحليل اللغوي لكن الأجزاء الأخرى من الحقيقة قد جانبتها؛ وهي أن اللغة وتحديداً المفردات اللغوية ليست دائماً أداة فهم وتعبير، بل قد يتصور الإنسان ويبتكر أموراً لم يكن في تلك اللغة ما يساعد في التعبير عنها؛ فيحاول نحت مفردات جديدة في تلك اللغة لتستوعب الابتكارات الجديدة، وما ظاهرة الاصطلاح والنحت في اللغات عموماً واللغة العربية خصوصاً إلّا شاهد على هذا البعد من السلوك الإنساني تجاه اللغة ووظيفتها. وهذه الحقيقة تحدد من إطلاق تلك النظرية لتجعل من التحليل اللغوي لمفردة ما مجرد قرينة وإشارة بحاجة إلى أدلة وإشارات أخرى لتكتمل الصورة المبحوثة، وهذا ما يقوم به العلماء عادة في بحوثهم الفلسفية والعقلية من الانتقال في البحث من المستوى اللغوي إلى المستوى الاصطلاحي، أي من مستوى دلالة المفردة على شيء -لغوياً- إلى مستوى مناقشة المسألة على مستوى المفهوم والإشكالية.

وفيما نحن فيه من مقدمة لعرض بعض المصطلحات لا بد من الالتفات إلى

أن مقاربة معنى أيّ لفظ من الألفاظ المدرجة أدناه لغويّاً لن يكون الحاسم في تحديد معناه، بل حتى على المستوى الاصطلاحي تتفاوت المقاربات والمعالجات، وستكون وظيفتنا هي الاقتراب من هذه المعالجات لتقريب القارئ إلى محيط موضوع البحث، حتى يتسنّى لنا بعد ذلك تأطير البحث نسبيّاً.

1.1.1. الأخلاق، الأدب.

هنالك ثمة تداخل وعلاقة بين لفظي الأخلاق والأدب (أو الآداب) في المألوف الذهني القديم والحديث على المستوى اللغوي والاصطلاحي بحاجة إلى توضيحه. نقول ذلك ونحن نلاحظ هذا الكمّ من الدراسات والبحوث والآراء في مجال هذين اللفظين، وكيف أن بعض التصورات نحت بالمسألة إلى مدى بعيد خرج بها عن الموضع المفترض لها لغويّاً واصطلاحيّاً ليمتد إلى تقييمات فكرية لثقافة بكاملها. نقول ذلك ونحن لا نريد لهذا التوضيح أن يتحول إلى دراسة خاصة بالموضوع بقدر ما نريد إلقاء بعض الإشارات والتنويهات التي تساعد ـ فيما نحسب ـ في وضع الأمور في مواضعها الطبيعية دون المبالغة في التأمل أو القصور عن المطلوب.

وهذا يعني أن نتتبع كلمات اللغويين أولاً في هاتين المفردتين (خلق، أدب)، ثم نعطف البحث في كلمات العلماء المهتمين بهما لنستطلع معنييهما الاصطلاحيين، كل ذلك للاقتراب أكثر فأكثر إلى موضوع بحثنا.

1.1.1.1. الأخلاق: لغة واصطلاحاً

وردت لفظة «خُلُق» أو «خَلْق» والتي تجمع بـ«أخلاق» في المعاجم والقواميس في مادة «خ.ل.ق» والتي تأتي مفتوحة الأول أو مضمومة؛ فإذا كانت مفتوحة الأول دلّت على التقدير والإبداع؛ وإذا جاءت مضمومةً دلت على السجية والطبع. وهنالك بعد ذلك كمّ من الاشتقاقات التي تستخرج من هاتين

الصيغتين (الفتح أو الضمّ) تصل إلى نيف وخمسين اشتقاقاً استعملها العرب في مجالات متعددة من حياتهم اليومية.

لكن السؤال المطروح: هل ثمة أصل جامع لهاتين الصيغتين واشتقاقاتهما النيف والخمسين؟

البحث عن أصل المواد في المفردات اللغوية كان دأب علماء اللغة وعلى الأخص منهم صاحب «المقاييس»، والذي يراه صاحب «المقاييس» أن في هذه المادة أصلين، الأول: بمعنى تقدير الشيء، والثاني بمعنى مَلاسة الشيء.

وبهذا فهو يدرج صيغة الضم (خُلُق) ضمن المعنى الأول، لأن صاحب «السجية» كما يقول: «قد قدّر عليه. وفلان خَليق بكذا، وأخلِقْ به، أي ما أخلَقه، أي هو ممّن يقدّر فيه ذلك»[1]. لكن الذي يغلب عليه الظن أن في المادة أصلًا واحداً، وهو ما ذهب إليه صاحب «التحقيق في كلمات القرآن الكريم» من أن الأصل الواحد في هذه المادة هو: «إيجاد الشيء على كيفيّة مخصوصة»[2]، وبهذا فإن «الملاسة» التي اعتبرها ابن فارس أصلاً مستقلاً ما هي إلّا إيجاد للحجر مثلاً أملس في مقابل الحجر الخشن، أي بخصوصية الملاسة.

ثم هذه المادة تستعمل في كل مورد بحسب النسبة، فإذا كانت منسوبة إلى اللّه ـ عز وجل ـ عنت الإبداع والإيجاد بلا مثال سابق؛ وإذا نسبت إلى القول، أي خلق الرجلُ القولَ، عنت الكذب والافتراء؛ وإذا نسبت إلى السلوك البشري، أي التخلّق، عنت ما تطبع عليه الإنسان من ممارسات وسلوكيات حتى صارت فيه سجية.

---

(1) زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج: 2، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط 1404هـ ص213.

(2) المصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مج3، مؤسسة الطباعة والنشر ـ دار الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران ـ إيران، ط1، 1416هـ ق، ص108.

وبهذا يُفَسّر العديد من استعمالات المشتقات من هذه المادة حقيقة أو مجازاً التي وردت في كتب اللغة: التقدير، الدين، السجية، الطبع، المروءة، الشيء الأملس، الآبار الحديثات الحفر، الطيب، السحاب على هيئة مخصوصة، الناس والمخلوقات، السليقة، القِدَح... إلخ.

وبهذه المناسبة وردت في كلمات اللغويين توضيحات للمفردة موضوعة البحث «الخُلُق» تتناسب والأصل اللغوي الجامع إما حقيقة أو مجازاً، فقد قال صاحب «الصحاح»: «الخلق: التقدير. يقال: خلقت الأديم، إذا قدرته قبل القطع. والخليقة: الطبيعة، والجمع الخلائق. والخلقة بالكسر: الفطرة، ورجل خليق ومختلق، أي تام الخلق معتدل. وفلان خليق بكذا، أي جدير به. وقد خلق لذلك بالضم، كأنه ممن يقدر فيه ذلك وترى فيه مخائله. وهذا مخلقة لذلك، أي مجدرة له. ونشأت لهم سحابة خلقة وخليقة، أي فيها أثر المطر. ومضغة مخلقة، أي تامة الخلق. والمخلق: القدح إذا لين. وخلق الإفك واختلقه وتخلقه، أي افتراه ومنه قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾. ويقال: هذه قصيدة مخلوقة، أي منحولة إلى غير قائلها. والخلق والخلق: السجية. وفلان يتخلق بغير خلقه، أي يتكلفه. والأخلق: الأملس المصمت. وصخرة خلقاء بينة الخلق، أي ليس فيها وصم ولا كسر. ومنه: قيل للمرأة الرتقاء: خلقاء. وملحفة خلق وثوب خلق، أي بالٍ، يستوى فيه المذكر والمؤنث، لأنه في أصل مصدر الأخلق وهو الأملس. والجمع خلقان. وقد خلق الثوب بالضم خلوقة، أي بلي. وثوب أخلاق، إذا كانت الخلوقة فيه كله، كما قالوا برمة أعشار، وثوب أسمال، وأرض سباسب. والخلوق: ضرب من الطيب. وقد خلقته، أي طليته بالخلوق، فتخلق به»[1].

---

(1) الجوهري، إسماعيل بن حماد، **تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان، ط4، 1407هـ ـ 1987م، ج4، ص 1470 ـ 1472.

وهكذا بقية كتب اللغة التي تعرضت لهذه المادة؛ فهي تدور في هذا المجال التداولي وفي الأمثلة والاستعمالات نفسها.

فخلاصة المسألة من الناحية اللغوية: أن لفظة «الخُلُق» تعني السجية والطبع. وهي فرعٌ عن أصل الكلمة التي تعني «الإيجاد على خصوصية معينة». والخصوصية الملحوظة هنا: تكرر السلوك من الإنسان بحيث يكون ذا خاصية معينة تندرج تحت عنوان عام يقع محلاً للتوصيف والتقييم مدحاً أو ذماً، كتكرر سلوك البذل والإنفاق الذي يندرج تحت عنوان «الكرم».

إلى ها هنا ـ فيما أعتقد ـ ينتهي الحديث في المسألة لغويّاً، حيث أعطتنا اللغة ـ كما هو الغالب ـ الإطار العام للمفردة محل البحث، وأطلقت المعنى واختزلته، ثم ذكرت لنا عدة موارد لاستعمالها. ومن بعد هذه النقطة يُنتقل إلى الكلام في المسألة اصطلاحيّاً؛ أي سينتقل الحديث في المسألة إلى مستوًى آخر يرتبط بالمفهوم والإشكالية، ويُحاوَل في هذا المستوى أن يستفاد من الإطار اللغوي بنسبة معينة استفادة ذوقية أو دلالية؛ تبحث عن التناسب الذوقي بين المعنى الاصطلاحي المختار للمفردة وبين المعنى اللغوي أو عن التناسب الدلالي بين المعنيين، إذ إن هذا يرجع إلى البنى الفكرية التي ينتمي إليها المُصْطَلِح، والتي تملي عليه اتجاهات معينة في تفسير المفردة من حيث الشرعية والخاصية والمصاديق... إلخ. لننتقل إذن إلى المعنى الاصطلاحي لمفردة «الخُلُق» (الأخلاق).

لنبدأ بتعريف مسكويه نفسه للأخلاق؛ لأنه التعريف الأكثر شهرة وتداولاً بين العلماء في هذا الحقل، يقول مسكويه: «الخلق حالة للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[1].

---

(1) مسكويه، أحمد بن محمد الرازي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ط2، 1398هـ ص51.

ويعرّف الراغب الأصفهاني الأخلاق بتعريف قريب من السابق بقوله: وأما الخُلُق في الأصل فهو كالخَلْق كقولهم الشَّرب والشُّرُب، والصَّرْم والصُّرُم، لكن الخُلُق يقال للقوى المدرَكة بالبصيرة، والخَلق في الهيئات والأشكال والصور المدرَكة بالبصر، وجُعل الخُلُق تارة للقوة الغريزية، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «فرغ اللّه من الخَلق والخُلق والرزق والأجل»، وتارة يُجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا خصّ كل حيوان بخلق في أصل خلقته، الشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب.

ويجعل الخُلق تارة من الخلاقة وهي الملابسة، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة (...) فجُعل الخُلُق مرة للهيئة الموجود في النفس التي يصدر عنها بلا فكر، وجُعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعاً، وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود»[1].

وللفخر الرازي تعريف للأخلاق يقول فيه: «الخُلُق ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة»[2].

وخلاصة المسألة في التعريف الاصطلاحي: إن ثمة اتفاق إجمالي على كون الخُلُق هو ما يصدر عن الإنسان تلقائيّاً وبلا تكلف، وبهذا يصح نسبته إليه فيقال فلان كريم أو شجاع أو حليم، دون النظر إلى بعض الحالات النادرة التي تصدر من الشخص وتكون مخالفة لتلك الصفات، كغضب الحليم، وجبن الشجاع، وبخل الكريم.

---

(1) الأصفهاني، الحسين بن محمد المفضل الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، ط1، 1414هـ ص113 ـ 114.

(2) الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**،ج30، دار الكتب العلمية، طهران ـ إيران، (لا.ت) ص81.

أما ما بعد هذا الاتفاق الإجمالي من الحديث عن أنواع الأخلاق (أو الفضائل)، ومناشئها، وهل إنها قابلة للتغيير أم لا؟ فهي أمور وإن وردت الإلماحة إليها في بعض التعاريف، أو استطرد البعض أثناء تعريفهم ببيان رأيه فيها، فهي أمور خارجة عن أصل الاصطلاح الذي يراد منه تعريف تقريبي للمقصود من الأخلاق، بل هي داخلة في مرحلة أخرى من البحث تتناول مسائل الأخلاق.

هذا التقرير للمسألة يوقفنا عند من حاول استنباط ما هو أكثرُ وأبعدُ مدى من تقريب إجمالي لكلمة «أخلاق» ليصل إلى أن في اختيار هذه المفردة أو تلك نوعاً من «الاستلاب» شعوري أو لاشعوري لثقافة الذات على حساب ثقافة الغير. وهذا ما نخالفه فيه، ونعتبره نوع من الاستنباط بلا مبرر. وسنقف مع هذا الرأي بشكل عام في غضون البحث، وبشكل خاص مع مفردتي «الأخلاق» و«الأدب» بعد التعرض لمعنى الأدب (الآداب) في هذا المكان نفسه.

1.1.1.2. الأدب: لغة واصطلاحاً.

وردت لفظة «أدَب» في المعاجم والقواميس العربية في مادة (أ.د.ب) بقراءتين إحداهما بفتح الدال والثانية بضمها، ونُقل هنالك خلاف بين علماء اللغة في أن أيهما الأصح وهل يجوز كلاهما أم لا؟ واشتق من هذه المادة العديد من الصيغ كـ: مأدُبة، وآدِب، أديب، الأُدْبَة، المأدوبة، التأديب... إلخ.

والسؤال المكرر في هذا المجال: ماذا تعني لفظة أدب؟ وهل ثمة أصل جامع لكل مواد اشتقاقاتها؟

ذكر صاحب المقاييس أن للمادة أصلاً واحداً موجوداً في كل مواد اشتقاقاتها وهو: «أن تجمع الناس إلى طعامك»[1]. لكن ابن منظور في «اللسان» يرى أن الأصل في المادة هو «الدعاء»[2]، فيطلق على دعوة إلى طعام أو دعوة إلى

---

(1) **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج1، ص75.

(2) **لسان العرب**، مصدر سابق، ج1، ص206.

محامد ونهي عن المقابح، ومنه قيل الأدب أدب النفس والدرس، لدعوتها إلى التأدب بالخصال الحميدة أو السلوكيات اللائقة؛ وذلك بالدرس والتعلم، واستعمل كذلك في «الظرف وحسن التناول» أي التمثل بآداب معينة في التناول؛ التعامل، حتى استعملت في ترويض الإبل وتذليلها. هذا؛ ناهيك عن استعمالاتها في الأمور المادية اليومية كوليمة الغداء والعرس.

وهكذا يتكرر هذا المعنى في كلمات اللغويين ويوردون لذلك الكثير من الشواهد الشعرية والأحاديث النبوية والاستعمالات المتعددة للمفردة.

إلى ها هنا تقف حدود المسألة لغوياً لننتقل إلى الجانب الاصطلاحي، وبالرجوع إلى المجالات الاصطلاحية نجد أن للمفردة عدة اصطلاحات تختلف باختلاف الحقل العلمي المستعمل لها، والزمن الذي تُدولت فيه، فهي عند الفقهاء شيء، وعند الأدباء شيء آخر، كما أنها عند الأدباء أنفسهم في العصر الأموي شيء، وفي القرن الرابع الهجري (العصر الذهبي كما يقولون) شيء آخر، وفي عصرنا الراهن شيء غيرهما.

أما الفقهاء فإنهم يرونها مكملة السنن (المستحبات الشرعية)، فدارج عندهم عنوان «الآداب والسنن»، ويعرفها صاحب معجم ألفاظ الفقه الجعفري بـ: أمور يفضل مراعاتها أو الإتيان بها عند الشروع أو القيام بأعمال معينة، كآداب تشييع الميت، وآداب السفر، وآداب الصلاة، وآداب عيادة المريض»[1]، ويذكر صاحب القاموس الفقهي[2] عدة استعمالات اصطلاحية عن المذاهب الإسلامية كالحنفية والشافعية والحنابلة؛ إذ إنها عند كل مذهب تعني شيئاً خاصّاً.

---

(1) فتح الله، الدكتور أحمد، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، مطابع المدوخل، الدمام ـ المملكة العربية السعودية، ط1، 1415هـ ـ 1995م، ص22.

(2) أبو حبيب، الدكتور سعدي، **القاموس الفقهي**، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ط2، 1408 هـ ـ 1988م، ص17.

كما أنها في الحرف والصنائع والمهن تعني ما يلزم على صاحب تلك المهنة من آداب مهنية عليه التحلي بها، وقد اشتهر في التداول العربي ـ الإسلامي «أدب الكاتب»، ولعلها تعني ما يسمى اليوم بـ«البروتوكول» أو «الأتكيكت» اللذين يختصان بمجالات معينة من الحياة الاجتماعية.

أما على المستوى الأدبي فالاصطلاحات متعددة هنا أيضاً، لكن الذي يبدو أن الجامع لها هو: تحصيل عدة علوم يكون بها المرء أديباً ذا شأن، أما ما هي تلك العلوم؟ فهو ما يختلف سعة وضيقاً حسب الزمان التداول والمجال التداولي، فهي في العصر الأموي تشمل علوم العربية وتسمى بـ«أدب اللسان»، ومعارف أخلاقية وتسمى بـ«أدب النفس»، وفي اختصاصها بالثاني آكد من الأول ـ كما يقرر ذلك الدكتور الجابري[1] ـ ويُستشهد لذلك بما ورد عن عبد الحميد، كاتب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، وبما كَتب ابن المقفع من «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» اللذين يختصان بمجال الأخلاق مباشرة.

أما في العصر الرابع الهجري فهي تعني «كل الثقافة اللغوية والتاريخية والعلمية والفلسفية» أو بتعبير آخر «الأخذ من كل شيء بطرف، وليس فقط بالمعنى الفني الجمالي كالشعر والنثر مثلاً» ـ كما يقرر ذلك الدكتور أركون[2].

أما في عصرنا الراهن فهو «الذي اتسع معناه ليشمل مختلف فنون «المنثور» من قصة ورواية إلخ»[3] ـ كما يقرر ذلك الدكتور الجابري.

---

(1) الجابري، الدكتور محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2001م، ص44.

(2) أركون، الدكتور محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ط2، 2006م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ص518/351.

(3) **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، ص49.

المهم فيما نقلناه سابقاً ليس الإحاطة بدلالة المفردة اصطلاحاً في مختلف مجالاتها التداولي وأزمنتها، بل التنويه على اختلاف معناها الاصطلاحي ليتسنى لنا بعد ذلك التحدث عن علاقتها بمفردة «الأخلاق».

1.1.1.3. العلاقة بين مفردتي الأخلاق والأدب

من خلال العرض السابق لمعنى كلا المفردتين لغة واصطلاحاً نجد أن العلاقة بينهما تتصور بعدة صور، وهي:

الترادف: إذ إنه يمكن على المستوى الاصطلاحي في العديد من الحالات أن تنوب إحداهما مكان الأخرى، بل قد جرى ذلك على المستوى التداولي في العصر الأموي كما ذكر سابقاً، فقد تعني مفردة الأدب أو الآداب الخُلق أو الأخلاق، وكذا العكس.

جزء مكمل: إذ إنها على المستوى الاصطلاحي قد تكون الآداب جزءاً مكملاً للأخلاق، سابقاً أو لاحقاً، كآداب التعلم التي تكون سابقاً لفضيلة الحكمة مثلاً، وبعض آداب الصلاة التي تكون لاحقة بالصلاة لأدائها بصورتها الأكمل.

وسيلة: إذ إنه يمكن على المستوى الاصطلاحي أن تكون الآداب أو الأدب وسيلة للتحلي بالفضائل ومكارم الأخلاق.

والمسألة في كل ذلك مبنائية أولاً، وخاضعة لمجالات تداولية زمانيّة وحقليّة ثانياً.

بهذا المستوى نرى أن الجانب الاصطلاحي قد أعطانا وسعه، لكن البعض[1] نحى بالمسألة إلى مدى أبعد من ذلك، عندما اعتبر أن مفردة «الأدب» في دلالتها على الأخلاق اختصت بحقل دلالي خاص هو ما أسماه بالموروث الفارسي

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، 53/ 124 ـ 125.

والصوفي والعربي الخالص في الحضارة الإسلامية، وكان لهذا التداول دلالته الفكرية والحضارية والتي منها «استلاب» ثقافي حضاري من الموروث الفارسي لنظام القيم في الحضارة الإسلامية.

وفي المقابل كان لتداول مفردة «الأخلاق» للدلالة على الأخلاق في الموروث اليوناني وبعض الموروث الإسلامي الخالص هو الآخر يعني نوعاً آخر من «الاستلاب».

لكن الذي يلاحظ على هذا الكلام هو ابتناؤه على العديد من المقدمات المجانبة للصواب، وهي:

أولاً: في أصل تقسيم التراث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية إلى خمسة موروثات متداخلة ومتصارعة، دون الاستناد في ذلك إلى مبرر متين، وهذا ما ستكون لنا معه وقفة في الفصل الأول.

ثانياً: كيف تسنى للدكتور الجابري استقراء كل أقسام هذا التراث في استعماله للمفردتين، ثم فصله التام هذا بين دلالة كل مفردة عن كل موروث، إذ إن ذلك من الصعب عمليّاً، ومن غير الصحيح واقعاً، إذ التداخل في تداول هاتين المفردين كمترادفتين حاصل وبكثرة، والجابري نفسه يعترف بذلك لكنه يعزوه إلى القلة التي لا نراها واقعاً.

ثالثاً: أصل مسألة «الاستلاب» الذي يتحقق بنظر الجابري من خلال استعمال مفردة تنتمي إلى نظام قيم مختلف. إذ ما الدليل على أن أصل هذه العملية تدل على «استلاب»؟ أين اللزوم في المسألة؟ وهل إن كل حالات الاستعمال تعني «استلاباً»؟ والعجب أن الجابري يجيبنا بالنفي فثمة حالات لا تعني إلّا التداخل الثقافي بين الثقافات ـ وهي التي في تصورنا الأكثر ـ إذا كان الأمر كذلك فلماذا يفسر التداخل الفارسي ـ العربي بأنه من نوع «الغزو الثقافي»؟ هنا لا يجد الدكتور الجابري مبرراً إلّا بابتداع فكرة «تقليد الغالب للمغلوب» لا

«تقليد المغلوب للغالب»، أي إن الجابري لا يجد تبريراً للمسألة إلّا بالفرد النادر، إذ النادر في التاريخ أن يقلد الغالب المغلوب وذلك لمبررات نفسية واجتماعية وحضارية يتمتع بها الغالب في كثير من الأحيان تفرض على المغلوب تقليده، وهنالك حالات قليلة تصل إلى الندرة يقلد فيها الغالب المغلوب.

هذا ناهيك عن أصل صحة قراءة الجابري للفكر الأخلاقي الفارسي، ثم أصل صحة كون من اعتبرهم ينتمون إلى هذا الفكر هم فعلاً كذلك، وهذه الإثارات لنا معها وقفة في غضون هذا البحث.

1.1.2. الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية، فلسفة الأخلاق.

سنحاول هنا التقريب بين ثلاثة مصطلحات دارجة في الحقل الأخلاقي، وذلك بغية التوصل إلى تحديد أدق لمجال البحث، وهي: الأخلاق النظرية، والأخلاق العملية، وفلسفة الأخلاق.

1.1.2.1. الأخلاق النظرية:

درج الفكر اليوناني القديم وعموم الفكر الغربي القديم والحديث وبعض المعاصرِ وشُعَب كبيرة من الفكر الإسلامي على تقسيم البحث الأخلاقي إلى قسمين، هما: البحث الأخلاقي النظري، والبحث الأخلاقي العملي. وكان للفكر اليوناني ومن تبعه ثمة خلفية فلسفية في هذا التقسيم تأتي ضمن المنظور العام لهذا الفكر تجاه الفلسفة وأقسامها، ووظيفة الفلسفة بالنسبة للإنسان، حيث اعتبر هذين القسمين (الأخلاق النظرية والعملية) ضمن الحكمة العملية؛ التي تبحث في الأمور التي تكون محل إرادة الإنسان، فيستطيع الحكم عليها بالحسن والقبح، وبـ«ينبغي» و«لا ينبغي»، في مقابل الحكمة النظرية التي تبحث في الأمور التي لا تكون محلاً لإرادة الإنسان، وكل ما يستطيع الإنسان فعله تجاهها هو الحكم عليها بـ«الكون» و«الوجود» أو عدمه؛ كبحوث «الوجود» و«الطبيعيات» و«الإلهيات».

أما الاتجاهات المغايرة للفكر اليوناني وتابعيه فإنهم ينطلقون من خلفيات

مغايرة في نظرهم لحقل الأخلاق، وكيف يجب أن يكون؟ وأين موضعه من العلوم الآخرى؟ وما هي المنهجية التي يفترض استخدامها في البحث في مسائل الأخلاق؟ وهذه الاتجاهات من التشعب بمكان، خصوصاً بعد الثورات العلمية في حقول المعرفة المختلفة؛ التي نتج عنها فلسفات جديدة أضفت لمساتها وصبغاتها على البحث العلمي ومناهجه؛ بما يشمل حقل علم الأخلاق. وليس هدفنا هنا إحصاءها وتبيانها، بقدر ما نهدف إلى هذه الإلماحة الخافتة.

لكن الذي هو محل اتفاق بين جميع الاتجاهات اليونانية وتابعيها وغيرهم هو أن حقل الأخلاق قابل للبحث فيه نظرياً؛ أي البحث في مسائله بصورة غير توجيهية أو تطبيقية أو حثيّة، بل على غرار بقية العلوم النظرية التي تُحلل فيها المفاهيم، وتستنبط منها القواعد، وتستخدم فيها الأدوات والآليات المناهجية للتفكير فيها... وعليه فإن الأخلاق النظرية تعني: وضع «المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني»[1]، وهذا التعريف هو الذي يتكرر في المعاجم والكتب التي تتناول علم الأخلاق وبالخصوص قسمه النظري، وبعضهم من خلال تعريف علم الأخلاق ولأنه يلاحظ القسمين فإنه يدرجهما في تعريف، يقول الطباطبائي: «علم الأخلاق: هو الفنّ الباحث عن الملكات الإنسانية بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، ليميّز الفضائل منها عن الرذائل، ليستكمل الإنسان ـ بالتحلي والاتّصاف بها ـ سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»[2]، إذ يلاحظ ضمّ الأخلاق النظرية والعملية في التعريف معاً، فضلاً عن تضمن التعريف لنظريات ومباني الطباطبائي في المسائل الأخلاقية، كقوى النفس، ومنشأ الأخلاق.

---

(1) بدوي، الدكتور عبد الرحمن، **الأخلاق النظرية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص أ.

(2) الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم ـ إيران، (لا.ت) ج1، ص370.

فخلاصة المسألة أن الأخلاق النظرية هي كما قال بدوي: «المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني» بهذا العموم الذي يسع كل اتجاهات الفكر الأخلاقي.

1.1.2.2. فلسفة الأخلاق

بعد هذا التعرف على اصطلاح الأخلاق النظرية يطرح السؤال التالي: ما الفرق بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق؟ أليست الأخلاق كموضوع كانت ولا تزال عند الكثيرين جزءاً من البحث الفلسفي؟ فلماذا هذا التغاير في التسمية بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق؟ هل ينطوي هذا التغاير على تغاير موضوعي أو مناهجي أو...؟ أم إن أسباب التغاير تستبطن أموراً أخرى؟

لتحقيق الموضوع أظننا بحاجة إلى الإطلالة وبشكل سريع على عموم «موجة» الفلسفات «المضافة» أو «الجزئية» ـ كما يحلو للبعض تسميتها ـ كفلسفة التاريخ، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم، وفلسفة المنطق، وفلسفة الرياضيات (حديثاً)، وفلسفة الفيزياء (حديثاً أيضاً).

وجملة الكلام في هذه المسألة أن ثمة اتجاهاً بدأ في الفكر الغربي الفلسفي والعلمي يرى ضرورة تناول كمّ من حقول العلوم الطبيعية بشكل فلسفي لا يعتني بجزئيات العلوم ونتائجها بالدرجة الأولى، بل ينظر لجزئيات العلوم ونتائجها وطريقة سيرها للتفكير فيها فلسفيّاً بحثاً عن المبادئ والقوانين العامة الحاكمة لعملية التفكير الخاص بهذا الحقل أو ذاك، وذلك سعياً لتطوير هذه العلوم في أدائها العلمي، ولاستنباط القواعد العامة التي لا تتغير في كل حقل منها. ولعله أول حقل بدأ التفكير فيها بهذه الصورة هو حقل التاريخ، وذلك مع نهضة الفلسفة الماركسية ونظرياتها في الحتميات والجدل، ثم نُحّي الاهتمام إلى حقل اللغة، ومرّ بعد تلك الفترة في مجال الأخلاق، وتنامى أكثر في حقل العلم، ليصل إلى ذروته اليوم في حقلي الرياضيات والفيزياء وعلوم الأحياء. كل هذا

دون أن يكون الاهتمام بحقل حائلاً عن الاهتمام بالحقل الآخر، فالمسألة تسير في خطوط متوازية، نعم؛ ثمة تفوّق في المسيرة من حقل لآخر، وهذا لا ينكر.

والسؤال عن مدى صحة تنامي هذه الاهتمامات، وصوابيتها المناهجية؟ ليس من اختصاصنا ولا من اهتمامنا في هذا البحث.

وإنما الذي يهمنا الإشارة إليه هو: أن هذه الفلسفات المضافة بدأت ونمت وترعرعت على يد فلسفات واتجاهات علمية محددة لها معايير خاصة في توصيف كيفية التعاطي مع حقول الحياة، وعلى أساس هذه المعايير؛ والتي غلب عليها الاتجاه المادي الموضوعي، فإنها تعطي بدورها لنفسها الحق في الحكم على «كيفية» معينة بأنها علمية أم غير علمية. وبالتالي لم تعد هذه التسمية «فلسفة كذا» حيادية وموضوعية بل باتت قيميةً، فالمنهج الذي يتبعه الباحث في تأمله وبحثه في القضايا العامة في التاريخ إذا كان منهجاً معتمداً عند ذلك الاتجاه الفلسفي/العلمي فإنه يوصف بأنه عمل ينتمي لـ«فلسفة التاريخ» وإلّا فهو عمل مجرد من وصف الفلسفة، فمثلاً من اعتقد بقانون انهيار الدول الكبرى والإمبراطوريات إذا أساءت توزيع الثروات، وكان اعتقاده بهذا الأمر من خلال إخبار نص مقدس كالقرآن الكريم، فإن هذا المعتقد لن يندرج تحت مسمى «فلسفة التاريخ» عند تلك الاتجاهات، لكن لو بُني هذا الاعتقاد على أساس الاستقراء والتجربة لكان من صميم «فلسفة التاريخ».

وكذا الأمر ـ فيما نعتقد ـ في موضوع فلسفة الأخلاق، حيث باتت هذه التسمية معيارية وليست موضوعية، يوصف بها البحث الذي يستخدم أدوات ومناهج تلك الاتجاهات في التفكير في مسائل الأخلاق، وإلا من الناحية الموضوعية ليس هنالك ثمة فرق بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق في نوعية الأسئلة واتجاهات البحث واقعاً، ويعزز هذا الأمر عدة أمور:

الأول: وحدة الموضوع بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق، نعم الاختلاف

سعة وضيقاً بين الماضي والحاضر وذلك راجع لأمر خارج عن الاتفاق على وحدة الموضوع، وبعبارة موجزة: الاختلاف واقع في سعة المسائل لا في أصل الموضوع.

الثاني: شهادة الذين بحثوا موضوع الأخلاق النظرية أو فلسفة الأخلاق دون أن يكونوا متأثرين ـ نسبيّاً ـ بأحكام هذه الاتجاهات، فإنهم لم يفرقوا بين الحقلين، بل اعتبروهما حقلاً واحداً، مثال ذلك: قول الدكتور الجابري عند حديثه عن تقييمات المفكرين العرب لواقع البحث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية، والذي هو بدوره يرفض هذه التقييمات على عمومها: «أما عن الدراسات التي تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي فيمكن القول إنها تجمع أو تكاد على خلوّه من «**الفلسفة الأخلاقية**»، **أعني البحث النظري في الأخلاق**»[1]، وشاهدنا الثاني هو الشيخ محمد جواد مغنية، حيث يقول عند حديثه عن تقسيم البحث الأخلاقي إلى نظري وعملي: «وأيضاً يسمى **العلم النظري للأخلاق بفلسفة الأخلاق**»[2]، وشاهدنا الثالث هو الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»[3] إذ إن جوهر إشكاليته التي ابتدأ بها بحثه هو الرأي الرائج القائل بعدم وجود فلسفة أخلاقية إسلامية إلا بمقوم فلسفي يوناني، وذلك بحجة أن التفكير النظري في الأخلاق قليل. وفي هذا تصريح على وحدة حقلي الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق، وهنالك شواهد أكثر من ذلك تبدو واضحة لمن طالع كتب الأخلاق المتداولة.

والخطورة في المسألة هي عندما تتحول هذه التعاريف المعيارية (لا الموضوعية) إلى أدوات معيارية لتقييم «تراث ثقافات» فكرية، فيوضع كل

---

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، ص8.

(2) مغنية، الشيخ محمد جواد، **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، دار التيار الجديد، بيروت ـ لبنان، ط5، 1412هـ 1992م، ص54.

(3) صبحي، الدكتور أحمد محمود، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط2، (لا.ت)، ص13 ـ 30.

التراث الأخلاقي الإسلامي الذي أصّل المسائل الأخلاقية على أساس القرآن الكريم أو السُّنة النبوية بل الذين استشهدوا بهذه النصوص ـ يوضعون في خانة التفكير الوعظي في الأخلاق أو لا أقل يستبعدون من حقل فلسفة الأخلاق أو التفكير النظري في الأخلاق. وهذا ما ستكون لنا معه وقفة ـ إن شاء اللّه ـ في الفصل الأول من البحث.

فخلاصة المسألة أنه لا تغاير حقيقي بين حقلي الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق بل كلاهما حقل واحد موضوعه تناول المسائل الأخلاقية على مستوى النظريات والمبادئ والمفاهيم تناولاً نظرياً لا يروم البحث عن المصاديق الفعلية وكيفية التطبيق العملي.

1.1.2.3. الأخلاق العملية

بعد التعرّف على اصطلاح الأخلاق النظرية أو فلسفة الأخلاق تتضح الجهة المقابلة لها أو التالية وهي الأخلاق العملية، من هنا عرفها الدكتور بدوي بـأنها البحث «في التطبيقات العملية لهذا السلوك [الإنساني] داخل كيان عينيّ محدَّد»[1]، وكذلك عرفها الشيخ مغنية: بـ:«أما علم الأخلاق العملي فلا يبحث في الخير المطلق والفضيلة كفكرة ومبدأ، بل يبحث عن مصاديق الخير التي تقع تحت الحواس والفضائل الخارجية كالوفاء بالأمانة والإحسان إلى المعوزين»[2]، أي «العلم النظري للأخلاق مجرد معرفة، والعلم العملي سلوك»[3].

فالأخلاق العملية هي التي تبحث في تحديد المصاديق أو كيفية تطبيق الفضائل ووسائلها في الواقع الخارجي.

(1) **الأخلاق النظرية**، مصدر سابق، ص أ.
(2) **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، مصدر سابق، ص54.
(3) **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، مصدر سابق، ص54.

1.1.3. الفكر الشيعي

المقصود من الفكر الشيعي في هذا البحث هو عموم ذلك التراث الذي يتخذ من مرجعيات نظرية لها قواعد عامة تتميز بها، ومراجع حديثية/روائية خاصة تنتمي إلى أهل البيت (ع) ـ يتخذها بالإجمال مصادر للمعرفة في الحقول الفكرية، يبدع وينتج ويقيّم من خلالها على المستوى النظري/الفكري والعملي/التطبيقي.

1.2. دائرة البحث

يبدو أن حدود موضوع البحث باتت واضحةً ومحددةً الآن بعد تلك المناقشات التي سبقت هذا البند، والتي كانت بمثابة تفكيك لمفردات عنوان البحث وتجزيئه وتعريفه، لترتسم بعد ذلك صورة البحث بشكل كلي.

إذن؛ دائرة البحث هي التفكير النظري ـ الفلسفي في مسائل الأخلاق، وذلك بالرجوع إلى التراث الشيعي بمرجعياته وأصوله النظرية، من خلال شخصية تنتمي إليه وتعكس بهذه النسبة أو تلك لون وذوق وصبغة من هذا التراث على بحثها في الموضوع. والشخصية المنتخبة هي أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي المشهور بمسكويه.

وبحثنا سيتناول ـ إن شاء اللّه ـ ما هي المسائل الأخلاقية التي تناولها مسكويه؟ وكيف عالجها؟

ولكن هذين السؤالين والإجابة عنهما لن يشفيا غليل الباحث في المعرفة بهذه السهولة، إذ إن السؤال الأهم في كل هذا البحث هو: ما المنهجية التي يتبعها الباحث في تناوله لفكر مسكويه الأخلاقي؟ وهذا ما سيكون نقطة بحثنا في الفقرات القادمة بعد الإطلالة على المساهمات السابقة في الموضوع نفسه، وإقامة دراسة مقارنة بين ما ننتخبها منها، لنخلص بالأخير إلى منهجية نعتبرها الأنسب والأقرب إلى الصواب.

2. الدراسات السابقة

هنالك العديد من الدراسات التي تعرضت لمسكويه، وهي تتناوله من زوايا مختلفة حسب اهتمام الباحث الذي تناوله، كما أن مسكويه يذكر في العديد من الكتب بصورة عرضية. ونحن هنا نحاول رصد مسكويه في المصادر، ثم نقف وقفة منهجية مع بعض تلك الدراسات لننتخب لهذا البحث المنهجية التي نراها أكثر صلاحية من غيرها.

2.1. رصد وإشارة إجمالية

الدراسات التي تتناول فكر مسكويه بصور مختصّة قليلة جدّاً بحيث تخصص له كتاباً مفرداً أو أطروحة مفردة ـ في حدود اطلاعنا ـ بل أكثر ما يذكر مسكويه عرضاً في الكتب التي تتناول مسألة الأخلاق، فما وجدته من كتب مستقلة في مسكويه هي التالي:

1 ـ دراسة الدكتور محمد أركون في كتاب «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»، وهي دراسة موسعة ومتعددة الجوانب في تناولها حيث لا تقتصر على زاوية واحدة من فكر مسكويه بل تحاول التحدث عن مجمل ما يرتبط به من حياته، وأعماله، وعصره، وفلسفته بجوانبها المتعددة.

2 ـ دراسة للأستاذ فارس أحمد العلاوي قدمت كأطروحة لنيل درجة الماجستير في جامعة دمشق بسوريا، وهي تحت عنوان «فلسفة مسكويه ومكانتها في الفكر العربي الإسلامي»، وهي الأخرى دراسة غير مختصة بجهة معينة في فكر مسكويه بل تتناوله بشكل شمولي.

3 ـ دراسة للدكتور محمد فاروق النبهان في كتابه «مفهوم النفس عند ابن

مسكويه»[1]، ولست أعلم إن كانت أطروحة جامعية أم مجرد كتاب علمي، وهي كما هو واضح من عنوانها تتناول موضوع النفس عند مسكويه، لكن المطالع للدراسة يجد توسعاً في الموضوع بحيث يتناول عموم فلسفة مسكويه.

4 ـ دراسة للدكتور عبد العزيز عزت تحت عنوان «ابن مسكويه: فلسفته الأخلاقية ومصادرها»[2]، وهي تعتبر من أوائل الدراسات التي تناولت مسكويه في العالم العربي، وصارت مرجعاً لمن تلاه في العديد من الأمور.

5 ـ دراسة للأستاذ الباحث الإيراني محسن مهاجرنيا تحت عنوان «الفكر السياسي لمسكويه الرازي: قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي»، وهي كما هو واضح من عنوانها مختصة بالجانب السياسي من فكر مسكويه، وتعتبر ـ من وجهة نظر خاصة ـ دراسة جادة في موضوعها.

أما الدراسات التي تناولت فكر مسكويه بصورة عرضية أو موجزة ضمن مقال قصير فهي كثيرة، لكنها في الأغلب غير متقنة أو مهتمة بشروط المنهجية العلمية أو التدقيق العلمي فلم نتوقف عندها كثيراً، ولكن يستثنى من هذا الحكم دراسة الدكتور محمد عابد الجابري تناولت فكر مسكويه الأخلاقي ضمن كتابه «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، حيث إنها وإن كانت تتناوله بصورة عرضية إلا أنها كانت جادة بنسبة كبيرة على ما لنا عليها من ملاحظات قد تذكر في غضون هذه البحث.

وهذه الدراسات على ما لها من جوانب إيجابية تُقدّر وتُثمّن للذين بذلوا

---

(1) النبهان، محمد فاروق، **مفهوم النفس عند ابن مسكويه**، دار الرفاعي ودار القلم، حلب ـ سوريا، ط1، 2004م،1425هـ.

(2) عزت، عبد العزيز، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ـ مصر، 1946م.

جهوداً فيها إلا أننا ارتأينا أن نفرد لمسكويه دراسة خاصة تتباين مع تلك الدراسات في الزاوية المعنية؛ حيث اخترنا الزاوية الأخلاقية الفلسفية في فكر مسكويه، والمنهجية المتبعة، حيث لم نوافق على المنهجية المتبعة لدى الباحثين السابقين، وهذا تفصيله في البند القادم.

2.2. إشكالية المنهجية

سؤال المنهجية في أيّ بحث، مسألة أساسية فيه إنْ لم تكن المسألة الأساس، وذلك لما لها من دخل كبير في تحديد مسار وهوية البحث. ولم يعد هذا الكلام حول المنهجية اليوم إلا فضلة ونافلة، لما آلَ إليه النضج العلمي اليوم وفي مختلف الميادين إلى وعي بهذه الحقيقة.

لكن المسألة التي لا تزال محل أخذ وردّ، وقبول ورفض، ولا يزال البحث العلمي فيها يتقدم خطوات، هي مسألة أيّ المناهج أفضل للمواضيع المختلفة؟ فما المنهج الأفضل لعلم البيولوجيا؟ وما المنهج الأفضل للفيزياء؟ وما المنهج الأفضل للتاريخ؟ وإجمالاً ما المنهج الأفضل في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية...إلخ.

وإذا كانت المسألة أكثر نضجاً وتقدماً في العلوم الطبيعية فإنها أشكَلُ وأكثر تعقيداً في العلوم الإنسانية، وذلك يرجع لأسباب كثيرة على رأسها كون الإنسان مخلوقاً ذا إرادة، تتركب أفعاله من مجموعة هائلة من الدوافع والطموحات؛ مما يجعل عملية درس فعاليّاته ليس بالأمر السهل، ولا بالرتابة المعتادة في الأمور المادية. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ المسألة أكثر إشكالاً في حقل الثقافة؛ أي عموم الفعالية العقلية والشعورية للإنسان. ويشهد لذلك هذا الحوار الصاخب والمتصارع وبحدة بين أقطاب المفكرين والعلماء في العالم بصورة عامة، وفي عالمنا العربي الإسلامي بصورة خاصة.

والأمر يزداد تعقيداً وتركّباً في خصوص البحوث والدراسات التي تتناول التراث، تراثنا العربي الإسلامي، لما يطاله البحث آنئذٍ من تناول لقضايا الدين، ولما تحمله هذه المسألة؛ أي الدين، من تداعيات حضارية سياسية للشعوب الإسلامية، تتداخل فيها الصراعات والوجود والهوية لتصل إلى درجة أصل الحياة الكريمة على الأرض. وحوارات نهايات النصف الأول من القرن المنصرم الممتدة إلى يومنا هذا خير دليل وبرهان للمتابع لها.

من ها هنا بات من الضروري علينا تحديد المنهج المتبع في البحث، وتحديداً في خصوص هذا التراث الأخلاقي. نعم؛ لا يراد لهذا «المدخل العام» أن يتحول إلى دراسة خاصة بمناهج تقييم التراث، وذلك لأن البحث برمته لا يسعه ذلك فضلاً عن «المدخل العام»! وإنما وظيفتنا ومن خلال مقارنة مدروسة منتقاة أن نحدد موضعنا وميلنا بين هذه المناهج المتعددة تحديداً بمستوى الإيجاز يتيح للقارئ تميز المنهجية المتبعة هنا عن غيرها، ليتمكن في النهاية من تقييمها سلباً أو إيجاباً في قدرتها من الاقتراب أكثر إلى وعي نماذج معينة من التراث.

وقد اخترنا من بين الدراسات التي تناولت موضوع البحث ـ الفلسفة الأخلاقية وتحديداً مسكويه ـ دراستين تتمايزان بمنهجيتين مختلفتين في القراءة، ومن خلال الدراسة المقارنة النقدية لهما سيتحدد منهج البحث الذي نسير عليه، وهما دراسة الدكتور الجابري في «العقل الأخلاقي العربي» ودراسة الدكتور محمد أركون في «نزعة الأنسنة في الفكر العربي».

2.2.1. أركون: المنهج المستعصي

يبدأ الدكتور أركون حديثه في موضوع المنهجية في قراءة التراث، كغيره من الباحثين، بتوصيف المشكلة في القراءات السائدة، وأنها قراءات ناقصة، ومبتعدة بهذه النسبة أو تلك عن الواقع والحقيقة. ويطمح بدوره إلى إيجاد

قراءة تكون أقرب إلى الصواب والحقيقة، ويقول في هذا الإطار: «سوف ننطلق أولاً للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا، وذلك عن طريق تبياننا كيف أن طرائق البحث المتبعة حتى الآن في دراسة الفكر الإسلامي **يمكن أن يُصدَّق عليها وعلى صلاحيتها بواسط موقف منهجي جديد** منفتح على كل الإشكاليات والتأويلات الممكنة»[1].

وبدءاً يؤكد أركون على أهمية المنهجية في الموضوع، وأنها عنصر أساس في المسألة، حيث يقول: «إذ نتصدى لمعالجة مشكلة الأصول والمصادر فإننا نكون قد وصلنا إلى **اللحظة الأساسية في بحثنا كله**. وذلك أن نمط القراءة الذي سنطبقه على النصوص المذكورة سابقاً هو الذي **سيتحكم بفهمنا** لأعمال مسكويه، ثم لكل الفعالية الفلسفية في القرن الرابع الهجري من خلالها»[2].

ولكن قبل أن يبدأ أركون في عرض منهجه الذي يراه مناسباً للموضوع، وقبل عرض الإشكاليات والعقبات التي تقف في طريقه، فإنه يلمح سريعاً إلى قصور منهج جمهور الباحثين الإسلاميين في قراءتهم لتراثهم، ثم يبدأ بنقد المنهج الاستشراقي في مجال الدراسات الإسلامية، وكيف أن هذا المنهج أخفق أو وصل إلى منتصف الطريق فقط في دراسته للفكر الإسلامي.

يقول في خصوص الجمهور الإسلامي إنه «بحاجة لتجاوز مرحلة التعلق العاطفي والطفولي بتراثه لكي يتوصل إلى مرحلة المسؤولية الفكرية والعقلية. (فنحن لا نزال في مرحلة البدايات بالنسبة للمشروع الكبير التالي: الدراسة العلمية للتراث الإسلامي)»[3].

أما بخصوص المنهج الاستشراقي فقد وجّه إليه ثلاثة انتقادات اعتبرها خلاصة

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص246.
(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص245.
(3) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص246.

نقده عليه. يقول بعد عرضه الإجمالي لعناوين الانتقادات «**وهنا يكمن نقدنا** للاستشراق الكلاسيكي ودعوتنا إلى تجديده عن طريق انفتاحه على منهجيات علوم الإنسان والمجتمع والإشكاليات المعرفية الجديدة»[1].

وخلاصة انتقاداته الثلاثة يستهلّها بعرض كيف أن العلماء الأوروبيين طبقوا مناهج من تراثهم على تراث آخر لم يكن معروفاً عندهم، وكان هذا التطبيق في الوقت نفسه ضرورة، لكن القصور كان في قطع المسائل التي تناولوها عن سياقاتها التاريخية وبيئتها الاجتماعية، يقول في ذلك: «عندما أخذ العلماء الأوروبيون بدءاً من القرن التاسع عشر يتحملون مسؤولية الدراسة العلمية لنصوص الفكر الإسلامي القديمة لم يملكوا إلا أن طبقوا المناهج الفللوجية والتاريخية على تراث آخر غير معروف من قبلهم حتى ذلك الوقت (...) وكان مثل هذا الموقف محتوماً لأن التحقيق الفللوجي الدقيق للنصوص يمثل حاجة ملحة (...) ولكنهم راحوا يفصلونها عن سياقها التاريخي وبيئتها الاجتماعية التي ترعرعت فيها»[2].

أما انتقاداته الثلاثة فخلاصتها أنهم وقعوا تحت هيمنة تراثات ثلاثة كان لها الأثر السلبي في قراءة الفكر الإسلامي، هذه التراثات هي:

1 ـ الفللوجيا الكلاسيكية أو فقه اللغة الكلاسيكي.

2 ـ التراث المدرساني المسيحي (السكولاستيكية المسيحية).

3 ـ الإسلام السُّني.

وتفصيل سلبية كل واحدة من هذه التراثات كالآتي:

الفللوجيا الكلاسيكية أو فقه اللغة الكلاسيكي.

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص248.

(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 246 ـ 247.

يمكن رصد ملاحظتين أساسيتين لأركون على هذا التراث (المنهجية)، وهما:

- عدم التزام هذه المنهجية بقواعدها الدقيقة في قراءة النصوص العربية، مما يشعر بالإحباط مقارنة بمستوى الطموحات المطروحة، يقول: «ولكن للأسف فإن تطبيق المنهجية الفللوجية على النصوص العربية كان متقطعاً ولم يكن دائماً ملتزماً كل الالتزام بمبادئ هذه المنهجية»[1].
- تسليط هذه المنهجية على بعد واحد في تحقيق المسألة موضوعة البحث، مما يجعل أبعاد أخرى مغيبة، ومع التفات بعض المستشرقين الذين طمحوا إلى تغيير هذه المسارات في المنهج إلا أنهم وفي النهاية لم يصلوا إلى النتائج المرجوة.

ويضرب أركون مثلاً لأحد المستشرقين الذي رسم طموحات عالية للوصول إلى فهم أعمق للنصوص العربية لكنه عندما طبقها هو نفسه انتهى إلى نتائج ـ حسب أركون ـ ليست المثال المطلوب، هذا المستشرق هو فالزر، يقول أركون بعد عرض طموحات فالزر: «كما يلاحظ القارئ فإن البرنامج الطموح الذي اختطّ فالزر خطوطه العريضة في بضعة أسطر فقط يشتمل على مهام عديدة وحرجة. ولا يمكن لأحد أن ينجزه كاملاً إلا إذا كان يتمتع بخبرات عديدة ومتنوعة (...) ولهذا نشعر بالإحباط وعدم الإشباع عندما نطلع على الأبحاث التي أُنجزت حتى الآن عن الفكر الإسلامي»، ثم يقول عن أبحاثه: «فإذا كانت [أبحاث فالزر] تثير إعجابنا وتتمتع بمصداقية حقيقية بسبب الدقة التقنية العالية التي تتمتع بها، فإنها تثير اعتراضات مهمة حول بعض النقاط. فعلى الرغم من أن المؤلف يعرف جيداً المناخ الثقافي الخاص بالفلسفة العربية ـ الإسلامية، وعلى الرغم من أنه يجهد نفسه غالباً في تبيان كيف أن الفلاسفة يردون على «مشاكل زمانهم»،

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص248.

فإن تعلقه بالمنهجية الفللوجية يبقى هو المسيطر (...) وهذا التعلق بالتفاصيل الفللوجية الدقيقة هو الذي يكسر الوثبة الحيوية للفكر العربي الإسلامي الذي كان مشغولاً في الواقع بتهدئة القلق الميتافيزيقي الدائم لأناسه وترسيخ نموذج أعلى للحياة، أكثر مما كان مهتمّاً بالتحقق من جودة مصادره أو صحة هذه المصادر»[1].

ثم يقول: «نحن لا نعترض على المنهجية الفللوجية في المطلق ولكننا نعترض عليها إذا اكتفى بها الباحث ولم يتجاوزها إلى شيء آخر، أو منهجيات أخرى». وذلك لأن المعرفة الفللوجية غير كافية بل «قد تصبح خطرة إذا ما اكتفينا بها: أقصد إذا لم تُدمَج داخل دراسة أكثر اتساعاً. أقصد دراسة الوضع انطلاقاً من اللغة العربية ذاتها والمجتمع الإسلامي ذاته. فهنا بيت القصيد»[2].

التراث المدرساني المسيحي

في هذ البند جوهر الملاحظة التي يقدمها أركون هي: أنه وبعد رجوع الاهتمام والإنصاف للتراث المسيحي الذي ساد في القرون الوسطى، ومحاولات الباحثين قراءة هذا التراث بعين موضوعية، ساعد ذلك على اهتمام الباحثين بقراءة النصوص الإسلامية وتأثيرها بفلسفة القرون الوسطى. هذه الزاوية من النظر إلى النصوص الإسلامية لن تجدي ـ في نظر أركون ـ في قراءة أعمق للتراث الإسلامي، لأنها زاوية محدودة وناظرة إلى إشكاليات في تراث آخر تحاول فكها وتفسيرها من خلال أحد المؤثرات فيها، فهي خدمة وثراء لذلك التراث لا للتراث الإسلامي[3].

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص250.
(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص251.
(3) يراجع: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص254.

جوهر الملاحظة التي يقدمها أركون في هذا البند هي: أن التراث والفكر الشيعي جزء من الحضارة الإسلامية، وأيّ محاولة لتغييبه ستنعكس سلباً على فهم عموم التراث الإسلامي، وذلك لتداخل هذا التراث بل وعضويته الفاعلة في تكوين الحضارة الإسلامية. وما وقع فيه المستشرقون لسبب أو آخر هو انغلاقهم على التراث السُّنّي فقط دون الانفتاح على التراث الشيعي، وهذا حال دون فهمٍ أعمق لواقع المجتمع والحضارة الإسلامية. يقول أركون: «لقد وقع العلم الاستشراقي تحت وطأة الهيمنة شبه الكلية للتراث السنّي. والسبب واضح: هو أن المستشرقين ولدوا أحياناً أو سافروا كثيراً أو أقاموا طويلاً في بلدان إسلامية سنّية. وكان من الطبيعي أن يتأثروا بذلك. أما الإسلام الشيعي الذي تعرض للاحتقار والاتهام بالهرطقة وعانى من اضطهاد الإسلام الرسمي طيلة قرون عديدة فلم يحظَ بالمكانة التي يستحقها على خارطة الدراسات الإسلامية التي يقوم بها المستشرقون. ونلاحظ أنه لا يحتل المكانة التي يستحقها حتى في أعمال مستشرقين منفتحين جدّاً كماسينيون وغولدزيهر»[1]، ويقول: «نقول ذلك ونحن نعلم أنه لا يمكن فهم الخلفية السياسية والاجتماعية ـ الثقافية للفكر الإسلامي ما لم نأخذ الأدبيات الشيعية بعين الاعتبار. فتغييبها يعني دراسة الفكر الإسلامي بشكل ملتوٍ مُجتَزأ ومتحيّز وناقص»[2].

ويبقى السؤال بعد ذلك ما هي المنهجية التي يراها الدكتور أركون أفضل وأكثر صلاحية ومصداقية في قراءة الفكر الإسلامي؟

والحقيقة أنّ خلاصة المنهجية التي يتبعها أركون هي التعامل مع التراث كمنتج بشريّ يحمل كل خصائص البشر المركبة والمعقدة، وبالتالي فالمطلوب

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص257.

(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص258.

على المستوى المنهجي الانفتاح على كل منهجية تقترب من الواقع في دراسة الفعل الإنسان، والجانب الفلسفي منه تحديداً. وبناءً عليه فإنه وبالجملة كل المنهجيات المعنية بدراسة الإنسان والمجتمع والتي تساهم في قراءة أقرب للواقع تعتبر مقبولة بل ومطلوبة في دراسة الفكر الإسلامي.

وبالتأكيد فإن المسألة لو بقيت على هذا المستوى من الإطلاق لن تلقى الكثير من النفي ولا القبول أيضاً، لأن مسائل القبول والنفي تتحدد أكثر ما تتحدد في الجزئيات، وهذا ما يدعونا للبحث أكثر في كلام أركون عن بعض الآليات التفصيلية في المسألة، والحق أننا لن نرجع خائبين، فقد زخر كتابه «نزعة الأنسنة» بالكثير من الإشارات والتلميحات بل والتصريحات أيضاً لبعض الآليات المقترحة.

وها هنا العديد من كلماته التي فيها الإشارة والتلميح والتصريح.

يقول أركون بعد نقده لمناهج الاستشراق إنّ الخلاصة التي انتهى إليها هي: «ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التداخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح/ونسق الأشياء المادية، الواقعية. فالتأملات الأكثر تجريداً والأكثر مجانية من حيث الظاهر لها دائماً علاقة مع بواعث فردية وجماعية شديدة المحسوسية والواقعية. ولحمة التاريخ منسوجة من هذه العلاقات المادية والروحية. وإذا ما أراد المؤرخ أن يعيد كتابتها في كل واقعيتها النابضة بالحياة فإن عليه ألا يعطي الأولوية لأيّ عنصر من العناصر الداخلة في التركيب. فكلها تستحق الاهتمام. ولكن ذلك لا يدفعه إلى إنكار وجود «لاهوت للتاريخ» بالطريقة التي بلوره عليها مارو. لكي نتحاشى القراءة الخطية المستقيمة والتجريدية التي تكسر وحدة النصوص من أجل أن تفرض استمرارية تواصلية مصطنعة في مجال تاريخ الأفكار، فسوف نلجأ إلى استخدام التحليل الموضوعاتي (من موضوع) والتأويل السوسيولوجي. (بمعنى أننا نستخدم المنهجية الأفقية بدلاً من المنهجية

الشاقولية. سوف ننظر إلى العمل بحد ذاته ولذاته قبل أن نهتم بتأثير النصوص السابقة عليه، أو نحاول استكشاف هذه التأثيرات العتيقة فيه)»[1].

وعملية التحليل الموضوعاتي التي يسميها أركون تستعين بشيئين آخرين هما: علم المعاني، ودراسة الأساليب البلاغية الموجودة في كل نصوص الأدب.

كما وأن مسألة التأويل السوسيولوجي (الاجتماعي) تستند هي الأخرى على مسلّمة في علاقة البنى العقلية بالبنى الاجتماعية أشار إليها أركون في كتابه، وحاول تطبيقها على المجتمع البويهي.

لكن هل يكتفي أركون بهاتين الآليتين في قراءة الفكر الإسلامي؟ بالطبع لا، وإن بدا منه حصر المسألة فيهما، لكن الواقع أن هذا الحصر إجرائي كمدخل للدراسة التي بين يديه وهي أعمال مسكويه، إلا أنه وفي خاتمة الدراسة يشير إلى ما هو أوسع مدًى من هاتين الآليتين، إذ إنه هنالك وبعد أن انتهى من الدراسة صرح بما كان مضمراً في الدراسة ويمثل الخلفية الفعلية في نظام تفكير أركون وهو ينظر إلى نصوص التراث الإسلامي، حيث قال: «من المعروف أن تاريخ الأفكار التقليدي المعلَّم في المدارس والجامعات يستعرض تاريخ الفكر كله عن طريق انتخاب بعض الأسماء المشهورة والتركيز عليها ويهمل ما عداها. وهكذا تُنتزَع العبقريات من سياقها التاريخي، ولا يُقدَّم عنها صورة واقعية، حقيقية. لذا قد نهضنا على مدار هذه الأطروحة كلها ضد منهجية تاريخ الأفكار التقليدي هذه، ونبَّهنا إلى محدوديتها بعد أن هضمنا إيجابياتها. وقلنا بأننا سوف نتبع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار: أي المنهجية التي تربط حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى. فلا نفصل بينهما كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها.

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص260 ـ 261.

وهكذا نقدّم صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون، لا صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب (**وهذه الثورة المنهجية أو الإبستمولوجية كانت قد طُبِّقت على تاريخ الفكر الأوروبي منذ الستينيات) (انظر مدرسة «الحوليات» الفرنسية، أو أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، أو تفكيك الميتافيزيقا لجاك دريدا، أو المنهجية السوسيولوجية الحديثة، أو منهجية علم النفس التاريخي التي اتبعها جان بيير فيران لدراسة الفكر الإغريقي وأدّى إلى نتائج حاسمة ومضيئة جدّاً). ونحن بدورنا، نريد أن نطبق هذه التوجهات المنهجية الجديدة على الفكر العربي ـ الإسلامي**. فلعلها تستطيع أن تقدم إضاءة أكبر من مجرد الاكتفاء بالمنهجية الكلاسيكية للاستشراق: أي المنهجية الفللوجية ـ التاريخانية. **وهذا هو المحور الإبستمولوجي الأساسي الذي** يخترق دراستنا كلها»[1].

أما عن الإيجابيات التي يتوقعها أركون من مثل هذا الاستخدام لتلك الآليات فكثيرة لكنه يشير مقدماً وقبل التوغل في أطروحته إلى عدة منها نذكر اثنتين، هما:

الأولى: إعادة تفسير وظيفة الاستشهاد من النصوص القديمة أو تكرارها في الأدب العربي (والمقصود من الأدب هو غير المتبادر إليه اليوم بل هو ما يشمل العمل الفلسفي) وذلك من خلال مفهوم العقل الأسطوري؛ الذي سينتهي بتفسير إيجابيّ للظاهرة.

وثانيتها: مراجعة التفاسير التعسفية ـ كما يعبّر أركون ـ للنصوص العربية ـ الإسلامية على أساس مفهوم الابتكارية الفكرية أو التقدم بالقياس إلى ما سبق أو الإبداع الفلسفي المحض... إلخ من مفاهيم وظّفت بشكل تعسفي في قراءة الفكر العربي الإسلامي ـ حسب أركون ـ وذلك بتقديم تفسير أكثر إنصافاً يعتمد على التركيز على النصوص بذاتها ولذاتها[2].

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص628.

(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، يراجع 261 ـ 262.

نقد وتقويم منهجية أركون

بعد هذا التطواف السريع على أهمّ الأسس المنهجية للدكتور أركون لا بدّ لنا من وقفة نقد وتقويم، والحقيقة أن هنالك في هذه المنهجية المقترحة نقاطاً إيجابية وأخرى سلبية، وهي كالآتي:

الإيجابيات:

1 ـ **الطموح**: الواقع أن هذه المنهجية طموحة في فضولها المعرفي في سبر عمق أغوار التراث الإسلامي؛ إذ إنها تحاول الوصول إلى «تَمَوْضِع» داخل السياق التاريخي لهذا التراث وصولاً إلى فهم أقرب إلى الواقع لها.

2 ـ **الواقعية**: إذ إن الحق مع الدكتور أركون عندما ذهب إلى ضرورة تفهم المعطيات الجديدة التي كشف عنها العلم الحديث كمكونات واقعية للإنسان كفرد، وله كجزء من المجتمع، وللتاريخ وسننه وقوانينه، ولا شك عندنا أن ملاحظة هذه العناصر في الفعل الإنساني المركب والمعقد ستساهم في تفسيره بصورة أفضل.

السلبيات:

1 ـ **محدودية الإمكانية العملية:** ترى هل من الممكن تحقيق تلك الطموحات؟ وإلى أيّ مدى هذا الأمر ممكن؟ هذا ما نشكك فيه، بل وسمعنا من أركون نفسه تأوهات وإحباطات[1] من عدم مساعدة ما وصل إلينا وحُقق من نصوص التراث الإسلامي ما يساعد على تحقيق هذه الطموحات.

2 ـ **محدودية الإمكانية الذاتية**: لا نختلف مع أركون على أهمية وطموح الوصول إلى فهم أقرب للواقع، كما أننا نتفق معه على ضرورة الاستفادة

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص246.

من معطيات العلم الحديث، لكن الإشكالية والاختلاف في التفاصيل والمصاديق وآليات تلك المناهج من ناحية ذاتية، أي إن الإمكانية الذاتية للمناهج المطروحة أساساً على المستوى المعرفي والفلسفي العام محل نظر وإشكال، وعلى المستوى المعرفي والفلسفي الإسلامي محل نظر وإشكال أيضاً، فإلى أيّ مدى مفهوم العقل الأسطوري، أو التاريخانية... أو غيرها من المفاهيم والأدوات تعدّ فعلاً مفاهيم يمكن توظيفها إجرائيّاً أو تفسيريّاً على النصوص الإسلامية؟! وهذا ما أشار إليه أركون نفسه في أول كلامه عن قضية المنهج واعتبرها نقطة ضعف أو عقبة حيث قال: «تطبيق المناهج الجديدة التي لم تحظَ حتى الآن بإجماع كامل العلماء على مجال معرفي غير مدروس بشكل جيد حتى الآن: أقصد مجال الدراسات الإسلامية والإسلاميات. هذا يعني أننا نعاني من نقطة ضعف مزدوجة ونحن نتصدى لهذه المهمة»[1].

وخلاصة الكلام في المسألة: أن نحاول الاستفادة من النقاط الإيجابية في أطروحة أركون ولا نتقيّد بسلبياتها في قراءة التراث العربي الإسلامي.

2.2.2. الجابري: المنهج المتجاوز

تناول الدكتور الجابري المسألة الأخلاقية في التراث العربي ـ الإسلامي في سلسلته «نقد العقل العربي»، إذ إنه خصص لها الجزء الرابع الذي جاء تحت عنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية».

يبدأ الدكتور الجابري حديثه في الموضوع موضحاً تمايز الحقل الأخلاقي عن بقية الحقول التي تناولها في سلسلته «نقد العقل العربي»، هذا التمايز الذي يفرض تمايزاً في التصنيف والنمذجة ـ حسب ما يقول ـ لتحديد الموضوع بشكل

---

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص245.

أدق؛ لينتهي إلى تصنيفات مغايرة لما انتهى إليها في «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي»؛ البيان، والعرفان، والبرهان. وكذلك يغاير التصنيف الذي انتهى إليه في «العقل السياسي العربي»؛ القبيلة، الغنيمة، العقيدة، والخليفة، الخاصة، العامة.

بل إن هذا التصنيف أيضاً فرض أمراً آخر وهو ضرورة اللجوء إلى جهاز مفاهيمي مغاير للأجهزة الأخرى التي سبقت وأن وُظّفت في قراءة العقل العربي بحقوله المختلفة.

أما على مستوى المنهج فدعوى الجابري أنه لم يتغير إلا على مستوى الخطوات، حيث تمّ الدمج بين بعض الخطوات لضرورات شَرَحها في محلها. والمطالع لأعمال الجابري يعلم أنّه هنا يستصحب المنهج السابق جوهراً.

وأما على مستوى الرؤية؛ قرينة المنهج وأختها المرافقة لها في كل حديث للجابري، فهي ترتكز على مبدأين هما: العقل الأخلاقي ليس فرداً بل جماعة في التاريخ الإسلامي، هذا العقل «الجماعتي» كان يسوس الجماعة في الواقع الخارجي ويخدم طموحاتها.

إذن؛ لا بدّ من توضيح هذه المسائل حتى نتمكن من الوقوف معها وقفة نقديةً تقييمية.

الموضوع

يتأطر الموضوع عند الجابري في العقل الأخلاقي العربي في محددين اثنين، وهما:

الأول: إن للسياسة منظورين؛ أحدهما السياسة كما مورست، وثانيهما السياسة كما ينبغي أن تكون. والمنظور الثاني هو فرع الأخلاق أو تتويجه، وهو المُعنى به، في حين إن المنظور الأول موضوع لدرس التاريخ.

الثاني: الحكمُ، مهما يكن، في المنظور الأول كان للموضوع والواقع الخارجي بكل متغيراته، أما الحكم في المنظور الثاني فللقيمة. مما يعني أن الموضوع مؤطّر بالسياسة كما ينبغي أن تكون محكومة بحكم القيمة؛ وهذا يفرض البحث في القيم التي نظر إليها العقل العربي للكيفية التي ينبغي أن تكون عليها السياسة.

الجهاز المفاهيمي

المقصود من الجهاز المفاهيمي في لغة الجابري هي جملة المفاهيم التي تُوَظّف لتحليل ظاهرة معينة سواء على المستوى الفكري أو الاجتماعي، فمثلاً استخدم الجابري في تحليله للنظام المعرفي في الثقافة العربية مفاهيم من قبيل: الشعور واللاشعور، البيان، البرهان، العرفان... إلخ.

أما في العقل الأخلاقي فإن الجابري يرى أن اختلاف الموضوع يستوجب استخدام مفاهيم أخرى. وبعد تتبع كلامه في المسألة نخلص إلى: أن هنالك مفهومين أساسيين يوظفهما الجابري في قراءته للعقل الأخلاقي، وهما: مفهوم النظام الأخلاقي، والقيمة المركزية.

هنا يوضح الجابري مقصوده من النظام الأخلاقي، حيث إنه يُفرّق بين النظام والمنظومة، إذ الأولى يشابهها في اللغات الأوروبية مفردة (order) في حين إن الثانية يشابهها مفردة (system)، ولهذا التمايز اللفظي تمايز مفهومي، إذ المنظومة تعني: مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته كالمنظومة الشمسية مثلاً، أما النظام فهو: يعني الشيء نفسه تقريباً ولكن مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر.

والقيم في نظر الجابري ليست فقط منظومة بل هي نظام أيضاً، أي إن فيها ترتيباً وتتابعاً هرمياً، قد تكون العلاقة بينهما علاقة الأصل بالفرع أو غيرها

من العلاقات. وهذا النظام الأخلاقي هو معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق. وبهذه النقطة تتضح فكرة «القيمة المركزية».

فما دامت القيم نظاماً مترتباً ومتتابعاً يتضمن الأصل والفرع، فكيف تنشأ القيم، وتتفاضل، وتقدّم إحداها وتؤخّر الأخرى؟ هنا يساعدنا مفهوم «القيمة المركزية» في توضيح هذه النقاط، إذ إنه من خلال القيمة المركزية تنتظم جميع القيم حولها، وتتفاضل، وتُقدّم أو تؤخّر. فالقيمة المركزية هي تلك القيمة التي تحدد هوية نظام قيمي معين وتنظم القيم حولها أو تحتها، فما نراه من قيم في نظام أخلاقي معين لا تنكشف ولا تتوضح حقيقتها من دون تلك القيمة المركزية.

وفي تراثنا الأخلاقي لا بدّ في كل صنف منه، مهما كان معيار التصنيف، من البحث عن قيمته المركزية التي تترتب عليها بقية القيم، لتتضح حقيقة ذلك النظام الأخلاقي، ومن ثمّ دوره كفكر لتيار اجتماعي في صنع الحياة الاجتماعية والسياسية في الحضارة الإسلامية.

المنهج والرؤية

يؤكد الجابري أنّ مسألة المنهج بالنسبة له ثابتة هنا إلا في جزئية إجرائية على مستوى الخطوات. فالمنهج هو نفسه الذي دشنه في كتابه القديم «نحن والتراث» وهو: التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الأيديولوجي. وما هو الجديد هنا هو توحيد عمليتي التحليل التكويني والبنيوي، وذلك من خلال اصطياد القيمة المركزية لنظام أخلاقي ما، وهذا يمثل تحليلاً بنيوياً. وعلى المستوى التكويني تُستقرأ خطوات النمو والنشأة في ذلك النظام الأخلاقي.

وهذه العملية (المعالجة التركيبية أو توحيد الخطوات) سببها هو إملاءات الرؤية، حيث إنها تتكئ على مبدأين:

الأول: «النظر إلى ما ندعوه هنا بـ«العقل الأخلاقي العربي» لا كـ«عقل» فردي، عقل هذا الفرد أو ذاك، بل كـ«عقل جماعي»، كـ«نظام للقيم»، يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي»[1].

الثاني: «وهو نتيجة للأول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى، أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل «السياسة»، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أم كانت حركة معارضة للدولة، أم كانت جماعة دينية أم صوفية، أم نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم»[2].

فالجماعة تنشأ من أصل على مستوى الممارسة والمفهوم، ثم تتدرج في التكوين، لتتضح بعد ذلك أن فيها بنية قيمية هي الأم والأصل والكل. وبملاحظة هذين المسارين يمكن قراءة تراث ثقافي أخلاقي معين.

نقد وتقويم

بعد هذا العرض المركّز لأطروحة الجابري في قراءة التراث الأخلاقي العربي ـ الإسلامي، لنا أن نسجل عدة ملاحظات، وهي كالآتي:

الإيجابيات:

1 ـ على مستوى الموضوع، ثمة أفق رحب وناضج في استيعاب التراث الأخلاقي، تجاوز فيه العقلية الوعظية والتصنيفات الأكاديمية الإسقاطية؛ التي تحاول ومن خلال منظور أكاديمي حديث أن تبحث عن تراث أخلاقي في تراثنا فترجع خائبة، وما عمله الجابري هو أن استوعب لغة الحضارة الإسلامية في معالجتها للمسألة الأخلاقية، واسترشد إلى مظانّ البحث.

(1) **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، ص24.

(2) **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، ص24.

2 ـ تأكيد الجابري على ضرورة تحديث النمذجة والتصنيف في قراءة العقل الأخلاقي العربي ـ الإسلامي أمر صحيح وواعٍ، وذلك لاختلاف الموضوع الذي يستوجب تصنيفاً ونمذجة جديدة. وبهذا يكون الجابري تجاوز بعض الإسقاطات الأيديولوجية في قراءة التراث.

السلبيات:

1 ـ **على مستوى الموضوع:** أحد مرتكزات الجابري هو تعدد الموروثات الثقافية، ونحن لم نتطرق إليها هنا لأن لنا معها وقفات في مواضع مختلفة من البحث، لكن نودّ قبل تجاوز الموضع أن نسجل موقفاً متحفظاً على هذه المقولة، ندع تفصيلها لوقتها من البحث.

2 ـ **على مستوى الجهاز المفاهيمي:** الذي نعتقده أن الجهاز المفاهيمي الذي ابتكره الجابري في قراءة العقل الأخلاقي العربي ـ الإسلامي هو الجديد الحقيقي على المستوى المنهجي في قراءته هذه، وما طرحه من دمج بعض الخطوات المنهجية ليس بالشيء الذي يذكر، لذا ستكون وقفتنا مع هذا الجهاز أكثر من غيرها.

3 ـ **مقولة النظام الأخلاقي:** نلاحظ أن هذه المقولة في كلمات الجابري أطلقت إطلاقاً ومن دون مستندات يُطمأن لها على مستوى التأسيس حتى تصلح كمفهوم تحليلي أو نقدي. إذ إننا لا نجد في كلمات الجابري إلا كلاماً عامّاً واستشهادات من علماء غربيين في توضيح هذا المفهوم أو ما هو أعمّ منه، وكل ما قاله لا يعدو أن يكون في أحسن الأحوال إلا فرضية تحليلية لا كمقولة مثبتة في قراءة التراث الأخلاقي، إذ ما المرجح بين المنظومة الأخلاقية والنظام الأخلاقي؟! لماذا القبول بالثانية دون الأولى؟! لا أحد ينكر تفاوت القيم في الأهمية لكن أن يكون هذا التفاوت تفاوتاً تراتبياً سُلّمياً

تكون فيها الأولى منتجة للثانية وحاكمة عليها فهذه النتيجة أخص من دعواها، إذ لماذا لا نحتفظ بالأهمية والتفاوت المدعى لكن على شكل المنظومة لا النظام.

4 ـ **مقولة القيمة المركزية**: هنا نواجه الإشكالات نفسها في النقطة السابقة. إذ مقولة القيمة المركزية لا تعدو أن تكون فرضية في تفسير بعض الموروثات الأخلاقية، هذا أولاً. وثانياً لماذا قيمة واحدة مركزية؟! أليس من الممكن عقلاً وعقلائياً أن يكون في تراث أخلاقي ما أكثر من قيمة مركزية؟ وثالثاً: هذا الدور الكبير الذي أنيط للقيمة أخص بكثير من مجرد التوافق على وجود قيمة مركزية في تراث أخلاقي معين.

5 ـ وهنا نصل إلى جوهر الإشكال على مجمل نظام التفكير عند الدكتور الجابري، إذ إنه مبدع في الفروض والفرضيات لكن المشكلة فيه أنه يجعل من المفروض مسلماتٍ، وينقصه الكثير من المعطيات الأولية «الخام» التي يمكن من خلالها اختبار هذه الفرضيات، ولعل ذلك يرجع إلى سعة المواضيع التي يطرقها وقصر الزمن ومحدودية المعطيات التي يمتلكها، ويريد في الوقت نفسه أحكاماً مطلقة عليها، وهذا دونه خرط القتاد ـ كما يقولون ــ..

2.2.3. الرأي المختار

بعد العرض السابق لبعض المنهجيات في تناول التراث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية بدأت تتوضح اختياراتنا المنهجية في هذا البحث، والتي تتمثل في الاستفادة من إيجابيات تلك الأطروحات والابتعاد عن سلبياتها، والالتزام ببعض النواحي التي غفل عنها البعض.

من ناحية نرى أن مقاربات أركون منهجيّاً على المستوى النظري أقرب إلى

الواقعية، وتستند إلى آليات جديرة بالاهتمام، لكننا نتوقف متحفظين عند بعض الآليات وبعض آرائه التي أسقطت ـ عمداً أو عن غير عمد ـ عند قراءته.

ومن ناحية أخرى نرى في مقاربات الجابري منهجيّاً بعض الفروض والفرضيات الجديرة بالتتبع والنقد مع تحفظنا على استعجاله في الاستنتاج، وقصوره (أو تقصيره) في المعطيات الأولية الضرورية في بعض الحقول.

من هنا فإن المنهجية التي نتبعها في البحث هي المنهجية التاريخية التحليلية؛ ضمن آليات النقد والتوصيف والتفسير. بعيداً ـ قدر الإمكان ـ عن الإسقاطات المسبقة، والتأويلات المجحفة، بل سنحاول دراسة «مسكويه» وفكره الفلسفي الأخلاقي بذاته ولذاته ـ كما يقول أركون...

الفصل الأول

التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي... مقاربة أولية

1. التشيّع... كيان متميّز

يعتبر التشيع على المستوى الثقافي ـ الاجتماعي كياناً متميزاً في الوسط الإسلامي؛ وذلك لما يتضمنه في أبعاده المتنوعة من خصائص تميّزه عن غيره، فرضتها المرجعية الفكرية التي يستند إليها، والظروف التاريخية التي واجهها، ونوعية الأطراف التي كانت تتنافس أو تتصارع معه في الواقع الخارجي... وغيرها.

والغفلة عن حقيقة هذا التميّز وواقعيته جعل ويجعل العديد من المتعاطين مع هذا الكيان يتعاطون معه بصورة خاطئة ويَصِلون في النهاية إلى انطباعات ونتائج خاطئة، مما يجعل كياناً مهمّاً في الحضارة الإسلامية يبقى مجهولاً. ولا يخفى على أحد ما لهذا الواقع من نتائج سلبية في العديد من المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية.

والذي يمكن القيام به هنا بما يخدم ويمهد لأصل الموضوع هو الإشارة إجمالاً لعدة جوانب من التميّز الذي يحظى به التشيع، والذي نظنّ أنه الحد الأدنى من الوعي المطلوب للدخول في دراسة عن التشيع في أيّ من جوانبه.

1.1. مصادر الفكر

أول ما يتميّز به التشيع عن غيره من الفِرَق هو «مصادره الفكرية» التي يعتمد عليها في نظرته لمجمل الأمور الفكرية والتاريخية، فهو وإن كان يشترك مع عموم الفرق بمرجعية القرآن الكريم ومتواتر السنة النبوية إلا أنه في المقابل تميّز عنهم بمرجعية أهل البيت (ع) التي أفاضت عليه من المعارف الشيء الكثير مما جعلته فعلاً يتميّز عن غيره، فعلى مستوى التدوين الروائي الذي يُعدّ من أهم المصادر الذي يستقي منها المسلم معارفه نرى أن التشيع تميّز على مستوى الرواة، وكيفية قبوله للرواية من عدمه، وكمّية الروايات عدداً، وسعتها موضوعاً، وتواصلها تاريخاً، ناهيك عن نوعيتها على المستوى المعرفي ـ الفكري.

كل ذلك انعكس على العقل الشيعي في رؤيته للقرآن الكريم، والعقل (نظرية المعرفة)، والتاريخ؛ سواءً منه ما قبل الإسلام كتاريخ الأنبياء أم التاريخ الإسلامي؛ وتحديداً سيرة النبي الأكرم (ص) والقرون الثلاثة الأول (القرن الأول والثاني إلى منتصف الثالث). وبكلمة مختصرة: رجوع التشيع لأهل البيت (ع) كمرجعية فكرية مكّنهم من صياغة فلسفة مختلفة للحياة تتميّز عن بقية فلسفات الفِرَق الأخرى.

1.2. المجتمع الشيعي

كان لمجموع الظروف الذاتية والموضوعية التي حَفّت بالتشيع ككيان اجتماعي دخلٌ في تميّزه عن غيره. فعلى المستوى الذاتي أدى تميّزهم في المرجعية الفكرية إلى صبغ واقعهم الاجتماعي بصبغة خاصة، وذلك للعلاقة الوثيقة بين الفكر والسلوك. فصار للشيعة آدابهم وأعرافهم وسلوكياتهم الخاصة تجاه عموم الحياة الاجتماعية.

أما على المستوى الموضوعي فقد كان لواقع الصراع الاجتماعي ـ السياسي

الذي خاضه التشيع في وجه الكيان الرسمي للدولة أثره العميق في صياغة واقعه الاجتماعي. فبدأت في داخله ظاهرة الهجرات الجماعية إلى مناطق نائية عن مركز الثقل الرسمي، وفرض ذلك تواجداً شيعيّاً في مناطق معينة دون أخرى، كما انعكس على طبيعة الذين دخلوا في التشيع، وعلى أساليبهم في الحياة الاجتماعية في ظل ملاحقة دائمة من النظام الرسمي، وكذلك على نظام المؤسسة الدينية ومحورتها... إلخ من الظواهر الاجتماعية التي تنشأ في هكذا ظروف، وقد تتبع ذلك بنسبة جيدة المؤرخ المعاصر رسول جعفريان في خصوص علاقة الشيعة بإيران في كتابه «الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري»[1]. وخلاصة الكلام: إن مجموع الظروف الذاتية والموضوعية جعلت من التشيع كياناً اجتماعيّاً متميّزاً ذا خصائص خاصة به.

1.3. إشكالية معرفة الآخر... التشيع نموذجاً

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مسألة معرفة الآخر تعدّ من أعقد المسائل في تاريخ الفكر البشري على مستوى دراسات تاريخ الأفكار، والعلوم الاجتماعية، والأديان المقارنة، وذلك لأسباب عدة منها: كون الإنسان مركب معقد، ومناهج البحث تريد أسهل الطرق لمعرفته فتقع في الالتباس؛ ومنها: تداخل عوامل الصراع (أو ما يسمى اليوم بالأيديولوجيا) في قراءة الآخر... وغيرها من عوامل.

وفي التاريخ الإسلامي وقع التشيّع ضحية كبرى لسوء الفهم والتفاهم، عمداً أو عن غير عمد، فنسبة المنسوب إليه من الصحة لا تتجاوز في أحسن الأحوال الأربعين في المئة من حقيقة واقعه، ولهذا الأمر أسبابه ومسبباته التاريخية، التي لا تهمنا الآن بصورة ملحّة.

---

(1) **الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري**، رسول جعفريان، ترجمة: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ط1، مشهد - إيران، 1420هـ

وللأسف فإن سوء الفهم هذا انجرّ أيضاً إلى الباحثين خارج الإطار الإسلامي، من المستشرقين وغيرهم، والذين هم أيضاً وقعوا في منزلق «معرفة الآخر من قبل خصومه أو منافسيه»، وللأسف إن الدراسات الجادة والمنصفة في هذا المضمار قليلة جدّاً إلى درجة الندرة.

ناهيك عن محدودية المجالات التي اهتم بها الدارسون، فعلى الصعيد الإسلامي نرى أن الخلافات المذهبية هي التي تهيمن على اهتمام الدارسين الباحثين؛ فمن مسألة الإمامة والخلافة، ومروراً بمسائل صفات الإمام، وانتهاءً بتحريف القرآن، وما هو على هذا المنوال. أما المستشرقون فدراستهم للتشيع كانت متأخرة عن دراستهم للفكر السني، ولم يبدأ عندهم الاهتمام بالشيعة إلا في منتصف القرن الماضي، وكانت مجالات الاهتمام محدودة، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران والتي اتخذت من المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة ازداد الاهتمام أكثر مما كان عليه، لكن تداخلَ هنا السياسي في الفكري، ووظفت دراسات المستشرقين واهتماماتهم في الأبعاد السياسية في الفكر الشيعي خدمة لمسارات سياسية لها مصلحة من هذه المعرفة، في حين غُفل عن الأبعاد الأخرى في الفكر الشيعي. ونحن الآن مع نمو الاهتمام ببقية المجالات لا نزال في البدايات.

هذه النقاط الثلاث تفرض على الباحث في الفكر الشيعي أن يحاول تجنّب سلبياتها، مما يعني ضرورة الطموح للوصول إلى فهم حقيقي للتشيع «بذاته ولذاته»، وهذا يتطلب الآتي:

أولاً: التعرف على مصادر الفكر الشيعي عن كثب، ومن خلال الانغمار فيه، أو كما عبر عنه أركون في مناسبة معينة بـ«التَّمَوْضع» داخل الفكر[1]، وهذه

(1) أركون، الدكتور محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ط2، 2006م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ص252.

العملية ليست بالهينة، بل تتطلب إلمامة جيدة وخبرة متمرسة في تراث هذا الفكر بجوانبه المتعددة. .

ثانياً: إذا كانت الدراسة معنية بجوانب ترتبط بالحياة الاجتماعية أو شيء له علاقة بالممارسة الاجتماعية التي يصعب اكتشافها عن طريق النصوص المكتوبة أو تشكل النصوص المكتوبة فيها مؤشرات لا أكثر، هنا لا بدّ من التأني أكثر، وتقليب المسألة على عدة وجوه، ومحاولة الاستعانة أكثر بآليات ترصد الظاهرة كما هي في الواقع لا كما يحلو للناقد والباحث تفسيرها، نقول هذا ونحن نتذكر الكثير من الدراسات التي حاولت تفسير مجموعة من الظواهر المرتبطة بالفكر الشيعي وكيف أنها ذهبت في تفسيرها مذهباً بعيداً عن الواقع.

ثالثاً: تجنب التعرّف على التشيّع من خلال خصومه ومنافسيه بل لا بد من التعاطي أولاً وقبل كل شيء مع النصوص الأساسية لتراثه، وكلام علمائه، ولتكن مطالعة آراء الخصوم مرحلةً ثانية. حتى نتجنب الوقوع في تداخل السياسي في الفكري.

2. التَّأْريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

هنالك العديد من الدراسات والبحوث التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي؛ إن على مستوى التحقيب والتصنيف أو على مستوى صناعة الرؤية والمنهج اللذيْن يُنطلق من خلالهما إلى دراسة هذا التراث.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي محاولاتٌ جديدة نمت في عصرنا الحاضر؛ أي في القرن العشرين، مع تنامي الاهتمام بتاريخ العلوم والأفكار. وذلك بعكس العديد من الحقول في التراث العربي الإسلامي التي بدأ فيها الحديث عن تاريخ الأفكار والمسائل التي تتناولها تلك الحقول في وقت مبكر من تاريخها؛ حيث إنها اهتمت بهذه النسبة

أو تلك بموضوع «التأريخ» كعلم الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والبلاغة، والنحو، والمنطق...إلخ، مما ساعد على إنضاج الرؤية والمنهجية والآليات التي تستخدم في عملية «التأريخ».

أما حقل الأخلاق فإنه لم يحظَ بتلك الحظوة التي حظيت بها بقية الحقول، مما يعني أن المحاولات التي لا تزال مشغولةً بالموضوع محاولاتٌ ابتدائية فيها كل عناصر «الابتداء» السلبية والإيجابية، وما عَمَلُنا هذا إلا مساهمة في هذا الاتجاه، نحاول من خلال تقديم رؤية لمسألة «التأريخ» لهذا الحقل الحيوي، ولكن قبل ذلك لا بد من إطلالة إجمالية على هذه الدراسات التي ستكون بمثابة المدخل والتوطئة للرؤية المُقَدمة.

من الدراسات التي اهتمت بالموضوع دراسة الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه «تاريخ الأخلاق»، وكذلك أحمد أمين في كتابه «الأخلاق» حيث أشار لمسألة التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، والملاحظ في هاتين الدراستين أنهما انطلقتا من منظور واحد وانتهتا إلى نتيجة مشتركة، هذه النتيجة هي: «كلما مرّ الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئاً فشيئاً كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك العصر الذي نعيشه. وآية ذلك ـ فوق ما تقدم ـ الرسائل الكثيرة التي كتبها علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة والتي لا تُعدّ في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة»[1].

والواقع أن هذه النتيجة لن تكون بالنسبة لنا مفاجِئة، وذلك لأنها نتيجة منطقية عن المنظور الذي انطلقت منه الدراستان، هذا المنظور ينطلق في قراءته للتراث العربي الإسلامي من خلفية وتصنيف ينتمي إلى تراث آخر هو

(1) موسى، الدكتور محمد يوسف، **تاريخ الأخلاق**، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ مصر، 1953م، ص223 ـ 224.

«التراث الأوروبي الغربي» القديم منه أو الحديث، إذ إنهما عندما انطلقا من تصنيف غربي للأخلاق يعتمد على فهرسة خاصة لمباحثه، بحيث تنتظم الأخلاق كفرع عن الفلسفة أو تتويج لها، ثم حاولا البحث عن مثل هذا التصنيف في التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي فلم يجداه، وهذه المشكلة (تقييم تراث على أساس تراث آخر) تتكرر في العديد من الميادين الفكرية اليوم في دراسات الكثير من الباحثين، وللأسف إنها تنتهي إلى أحكام إطلاقية إسقاطية مجحفة بحق التراث، نعم الدراسة المقارنة أمر مقبول ومطلوب، لكنها شيء وتقييم تراثٍ ما على أساس تراثٍ آخر شيء آخر.

وشاهد الاتكاء على خلفية الفكر الأوروبي الغربي هو «لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأيناه عند اليونان من بيقور وزينون وأفلاطون وأرسطو، لأن البحث العلمي لا يكون إلا حيث تعظم المدنية، وإنما كان عند العرب حكماء وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم، كما ترى في حِكَم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي».

ولأن الدين الإسلامي جاء برؤية تقول بخالقية اللّه ـ سبحانه ـ لكل العالم ومنها الإنسان، فقد «وضع له نظاماً يسير عليه وشرع له أموراً من صدق وعدل أمر باتباعه وجعل السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة جزاء من اتبعها. وجعل عكسها من كذب وظلم ورذائل نهى عنها وحذر من ارتكابها. وجعل الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة عقوبة منِ ارتكبها».

ثم يضيف «قلَّ من العرب ـ حتى بعد أن تحضّروا ـ من بَحث في الأخلاق بحثاً علميّاً. ذلك لأنهم قنعوا أن يأخذوا عن الدين ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، ولذلك كان الدين عماد الكثير ممن كتبوا في الأخلاق، كما ترى في كتاب «الإحياء» للغزالي و«أدب الدين والدنيا» للماوردي».

ثم يذكر الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا باعتبارهم «درسوا الفلسفة اليونانية فكان فيما درسوا آراء اليونان في الأخلاق» ثم أشار إلى مسكويه كونه «أكبر باحث عربي في الأخلاق» مشيراً إلى أنه في كتابه «تهذيب الأخلاق» حاول «أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام (...) ولكن لم يسر كثير من علماء العرب على منواله، وحبذا لو كانوا توسعوا في نظرياته واستدركوا ما فاته، وأحلوا ما ثبت صحته من العلم الحديث محل ما يظهر بطلانه من القديم»[1].

أما الدكتور موسى فبعد أن عرض آراء مجموعة من الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق؛ وهم الكندي والفارابي ومسكويه والغزالي وابن ماجه وابن طفيل وابن عربي، قال: «إن علم الأخلاق بصفته فرعاً من فروع الفلسفة رجع القهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه والماوردي والغزالي. وآية ذلك أن يلقي الباحث نظرة على التآليف في الأخلاق في تلك الأيام وإلى هذا العصر الذي نعيش فيه»[2].

ومن الدراسات أيضاً دراسة الدكتور ماجد فخري، والتي هي في الحقيقة على قصرها، حيث إنها ثلاث صفحات وردت كمقدمة لمجموع نصوص جمعها ونشرها، إلا أنها أوسع أفقاً من غيرها، ذلك أن الملفت فيها هو اقترابه من طبيعة وخصائص الخطاب العربي الإسلامي في تناوله لمسائله الفكرية والتي من ضمنها حقل الأخلاق، فهو يميّز بين «الأدب الخلقي» ككتابات ابن المقفع والعامري... إلخ، وبين «الفكر الخلقي» الكلامي والفقهي من جهة، والفلسفي من جهة أخرى.

---

(1) أمين، أحمد، **الأخلاق**، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ط7، القاهرة ـ مصر، 1957، ص135 ـ 137.

(2) **تاريخ الأخلاق**، مصدر سابق، ص221.

ومن خلال هذه النظرة اقترح تحقيباً معيناً اعتبره وصفاً لحركة التطور في الفكر الأخلاقي العربي، وهذا التحقيب يمرّ بأربع مراحل هي:

الأولى: مرحلة معالجة المشاكل الأخلاقية عن طريق التدبر في النصوص الدينية، وهذه الفترة هي التي تبدأ من القرن الثاني للهجرة.

الثانية: مرحلة الاتصال بالفكر اليوناني الوافد على الحضارة الإسلامية، وما نجم عن هذا الاتصال من تفاعل فكري في حقل الأخلاق جعل للأفكار الرواقية والسقراطية مجالاً للتأثير، وهذه المرحلة تبدأ مع انطلاق القرن الثالث.

الثالثة: وهي المرحلة التي بدأ فيها تأثير أرسطو وبعض شراحه على الفكر الأخلاقي العربي، ويمثل هذه المرحلة مسكويه ـ حسب رأيه ـ

الرابعة: وهي التي دمج فيها الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، وممثلو هذه المرحلة هم الغزالي والماوردي وابن حزم وفخر الدين الرازي[1].

والمهم في المسألة ليس التحقيب والتصنيف بقدر الرؤية التي انطلق منها الدكتور فخري، فأن يتحرر من هيمنة النموذج الغربي ويتفهم طريقة العلماء والمفكرين المسلمين وكيفية معالجتهم لشؤونهم الفكرية، وبالخصوص في حقل الأخلاق، بحيث يرى أن معالجات المتكلمين لمسائل مثل العدل الإلهي، وماهية البر وما اتصل بها من طاعات ومعاصٍ، فهذا ينبئ عن أفق واسع في الوعي، أنضج من سابقيه.

ومن الدراسات أيضاً دراسة للدكتور أحمد محمود صبحي قدمها في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل»، والذي يمكن قوله إن جوهر هذه الدراسة انطلق من إشكالية تسالم المفكرون

(1) **الفكر الأخلاقي العربي**، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط1، 1978م، ج1 ص14. نقلاً عن الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي العربي».

والمثقفون العرب وجلُّ المستشرقين فترة من الزمن عليها، وهي عدم وجود «فلسفة أخلاقية» في الفكر الإسلامي، وما قام به الدكتور صبحي هو تفنيد هذه الدعوى من خلال النظر إلى حقل الأخلاق والبحث الأخلاقي من أفق أوسع مما درج عليها الكثير في حكمهم على التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي. وما لاحظه هو أن كل الدراسات التي عنيت بموضوع «الأخلاق» في الفكر الإسلامي كانت تنطلق في تقييمها من منظور التراث الغربي، وتحديداً اليوناني القديم متمثلاً في أرسطو وكتابه «الأخلاق»، مما حدا بها إلى القول بعدم وجود فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي.

وهو في عمله هذا يستوحي تجربة الدكتور علي سامي النشار في حقل المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث التي عالجها في كتابه «مناهج البحث لدى مفكري الإسلام» والتي انطلق فيها من مقاومة المسلّمة الذائعة الصيت القائلة بعدم وجود منهج بحث علمي لدى مفكري الإسلام إلا ما استَقوْه من أرسطو؛ فمن خلالها وبعد أن أثبت الدكتور النشار وجود «منطق إسلامي» يتساءل الدكتور صبحي: ما الذي يجعلنا نطمئن للمسلّمة الذائعة الصيت عن التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي أنَّه هو الآخر عالة على الفكر اليوناني؟! أليست المقولة نفسها اشتهرت عن المنطق ثم لم تسلم فتهاوت بجهود جدية من مفكري الإسلام؟!

من هنا راح ينظّر لمجال الأخلاق في الفكر الإسلامي متجاوزاً النظرات المحدودة والقوالب الجاهزة التي أسقطت على الفكر الإسلامي؛ فوجد أن للفكر الإسلامي روحه الخاصة وطريقه الذاتية في معالجة مشاكله الفكرية، ثم رأى في فكر المعتزلة والقضايا التي أثاروها مرتعاً خصباً لبحث العديد من المشاكل الأخلاقية، والأمر نفسه وجده عند الصوفية، لكن الفارق بينهما في كيفية المعالجة ومنهج البحث، حيث الفئة الأولى تنتمي إلى تيار «العقليين»، في حين

إن الثانية تعبر عن تيار «الذوقيين»، ومهما تكن نتائجه فإن المهم فيها هي سعة نظرته للموضوع بحيث تجعل الحكم على هذا الحقل في الفكر الإسلامي أقرب للموضوعية وأكثر وعياً للتراث[1].

وآخر دراسة تطالعنا في هذا السياق؛ سياق محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، دراسة الدكتور الجابري، التي تعتبر من أنضج الدراسات في دراسة التراث الأخلاقي، والتي تناولها في الجزء الرابع من سلسلة «نقد العقل العربي» تحت عنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»[2]، وذلك لما قدمه من ضرورة الوعي بمواضع حقل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، منتقداً التصورات السابقة المقتصرة على حدود معينة متجاهلة طبيعة الخطاب العربي الإسلامي، بل إنه زاد على غيره من الذين بحثوا في المسألة دعوى كون ظاهرة «الترسل» أول المجالات في التأليف الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي! أياً كان الرأي في المسألة فإن المهم فيه كونه يقترب إلى المعالجة الموضوعية منه إلى الإسقاطات الجاهزة.

3. التأريخ للأخلاق في الفكر الشيعي... مقاربة أولية

بعد هذا التطواف على بعض الدراسات التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، يمكننا تسجيل نقطتين مهمتين:

الأولى: إن التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بات اليوم أكثر وعياً

---

(1) لمراجعة آراء الدكتور صبحي يمكن مراجعة كتابه: **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، د. أحمد محمود صبحي، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط2، ص 9 ـ 38.

(2) **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 4، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2001م، ص7 ـ 28.

مما كان عليه سابقاً بفضل جهود العديد من المفكرين الذي قدموا رؤى أوسع أفقاً من سابقيهم، مما يجعلنا متفائلين بدراسات البحوث القادمة إذا استندت إلى هذا الوعي.

الثانية: إن جوهر مشكلة الدراسات السابقة قبل نموّ ونضوج الوعي بالتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي كانت تتلخص في بندين:

1 ـ إسقاط الخلفيات الفكرية المنتمية إلى تراثات ثقافية مغايرة للتراث الإسلامي؛ مما انتهى بهذه الدراسات إلى اختزالات مجحفة ووعي محدود.

2 ـ محدودية المعطيات التي يستند إليها الباحثون في المجال الأخلاقي عند دراستهم له؛ مما جعل الكثير من أحكامهم تبدو قاصر ومستعجلة. ولا يهم ما إذا كانت محدودية المعطيات مستندة إلى تقصير وقلة خبرة ومحدودية ممارسة لنصوص التراث أم قصور راجع إلى تواري الكثير من النصوص في المجال الأخلاقي وراء أدراج خزانات المكتبات الحاوية لمخطوطاته، المهم أن هذه المحدودية كان لها الأثر السلبي في قراءة هذا الحقل من التراث.

لكن يبقى السؤال: ماذا عن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي خصوصاً؟ هل لقي من الدراسة العلمية ما يليق به؟ هل هو بحاجة إلى رؤية منهجية مختلفة عن الرؤية المقدمة في عموم التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي؟

الواقع أن ما يلقاه هذا الفكر من عدم الدقة في دراسته شيء كثير لا يتناسب وحجمه ودوره في عموم الفكر الإسلامي والواقع الحضاري للإسلام قديماً وحديثاً. إذ إنّ الدراسات التي تجاوزت بعض إشكاليات الإسقاط الأيديولوجي التي مُني بها الفكر الإسلامي لم تستوعب التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي، فهي ـ وهذا هو الغالب ـ إما أنها لم تذكره على الإطلاق بل وتعاملت مع مَن يحسبون على التشيع من فلاسفة ومفكرين وكأنهم لا علاقة لهم بمرجعياتهم الفكرية لا من

قريب أو بعيد، وإما أنها وقعت في محذور الإسقاط الأيديولوجي لكن هذه المرّة أيديولوجيا التنازع المذهبي أو النظام الرسمي أو العنصرية العربية، ليوصف التراث الأخلاقي الشيعي ـ في حدود ما أطَلَقتْ عليه بعض هذه الدراسات ـ بالأخلاق الباطنية أو بالغزو الثقافي الرامي إلى تقويض الدولة أو بالمجوسية الفارسية أو... غيرها.

والذي نراه أن الضرورة «الأخلاقية!» قبل كل شيء تملي علينا المساهمة في تقديم رؤية منهجية في التعاطي مع هذا التراث للوصول إلى أحكام أقرب إلى الموضوعية وأكثر وعياً للتراث.

وما نعتقده هو أن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي فعلاً بحاجة إلى رؤية أكثر تحديداً من العموميات المنهجية التي قُدمت سابقاً، بل هذا ليس من مختصات الفكر الشيعي لذاته وإنما هو ضرورة منهجية لكل حقل متميّز في الفكر الإسلامي. وبعد الاستعانة بالله ـ عز وجل ـ سنحاول أن نقدم هذه الرؤية من خلال المقدمات والمحددات الآتية.

3.1. وحدة الفكر البشري واختلاف اللغة

يشترك البشر، أينما وجدوا ومهما كانت ألوانهم وألسنتهم، في هموم فكرية كبرى تؤرقهم وتحفزهم للبحث عن أجوبة مقنعة لها؛ سواء على المستوى المعنوي أم المادي/المعيشي. ويرجع ذلك لوجود قاسم مشترك بينهم على المستوى المعنوي لا يخلو مجتمع ما منه، كالبحث عن أصل الكون، والغاية منه، وكيفية العلاقة بين أفراد المجتمع، والسلطة، والقيم الكبرى كالحب، والإيمان، والعدالة، والحرية... وغيرها؛ نعم، في الجزئيات والتفاصيل تتدخل الظروف الموضوعية المحيطة بمجتمع ما لتنحو بالمناقشة الفكرية لمسألة ما إلى زوايا خاصة وكيفيات معينة؛ لكن ذلك لا يتنافى مع اشتراكهم في الاهتمام بأصل

المسألة. فعلى سبيل المثال: أصل موضوع السلطة وأنها كيف يجب أن تدار ومن الذين يحق لهم الحكم دون غيرهم وكيف يصلون إلى السلطة؟! هذه الأسئلة تبدو مشتركة بين البشر، لكن ظروفاً موضوعية معينة تحفّ بالمجتمع اليوناني آنذاك ـ مثلاً ـ تنتهي بالتفكير إلى صيغة «الديمقراطية» أو «الحكم الإستقراطي»، وظروفاً موضوعيةً مغايرةً تحفّ بالمجتمع العربي الجاهلي تنتهي بالتفكير إلى صيغة «حكم الأشراف من القبائل»؛ في كل الأحوال تظل مسألة السلطة هي القضية المعنية لكن نمط المعالجة والصيغة النهائية تختلف لتداخل أمورٍ جزئيةٍ تخص هذا المجتمع أو ذاك.

كذلك الأمر في القضايا المادية/المعيشية، حيث يشترك البشر في هموم مشتركة على هذا المستوى لكنهم يتفاوتون في الجزئيات والتفاصيل لتداخل أمور جزئية؛ فكل البشر يهتم بمسألة السكن، والغذاء، الملبس، والتجارة (الاقتصاد)... وغيرها من الأمور المعيشية.

هذا الوعي بوحدة الفكر البشري في أصوله العامة يجعل أفق الباحث أرحب وأوسع ليستوعب أطياف البشر بكل تنوعاتهم، لكن محدودية أفق الكثير من الناس، والتمسك بالعصبيات والعنصريات تقف حواجز أمام هذا الوعي. ومن أهم ما جاءت من أجله الديانات السماوية هو التأكيد على أخوية البشر، ومساواتهم، وتماثلهم، وقد كان لها الدور الكبير في تنمية الوعي بهذه القيمة والتنبيه على مخاطر النظرة العنصرية والعصبية للآخرين، ويدلل على ذلك مطالعة سريعة للتاريخ الحديث والمعاصر للحركات العنصرية وآثارها السلبية على عموم الحياة والحياة الفكرية بشكل خاص، حيث نجد «التحيز» السلبي في الفكر الغربي تجاه الثقافات الأخرى المغايرة له، وآية ذلك وعي الفكر الغربي نفسه لهذه الإشكالية ونموّ حركات الفكر الإنساني في داخله ورغبتها العارمة في تقدير الإنسان بما هو إنسان، وتقدير كل منتجاته الفكرية والمادية بل وحتى اليوم وفي ميدان فلسفة

العلم تتصاعد النداءات إلى ضرورة التعامل مع البشر بالمساواة وتقديرهم جميعاً بما هم بشر دون النظر إليهم بصورة تحقيرية، بل حتى على مستوى التوصيف لم يعد اليوم من المقبول الحديث عن المجتمعات القديمة بمصطلح «المجتمع البدائي» أو «الفكر البدائي» لما لهذا التوصيف من ظلال سلبية.

من هذه النقطة توسع البحث في كيفية التوصل إلى فهم الفكر البشري المتنوع؟ هنا برزت مسألة «اللغة» كتعبير عما يحمله البشر في داخلهم، وبذلت جهود حثيثة في مسألتين:

الأولى: توسعة مفهوم اللغة من دائرة الألفاظ إلى دائرة الرموز؛ أي ليست الألفاظ فقط هي الطريقة الوحيدة للتعبير، بل كل ما له دلالة على التعبير يعتبر من اللغة كالرسوم والرموز... وغيرها.

الثانية: دراسة أنماط اللغات البشرية القديمة والحديثة لمعرفة أساليبها وطرقها التعبيرية للوصول إلى وعي أفضل بما تحمله في داخلها. من هنا لم تعد نصوص أرسطو بأفضل من «ملحمة جلجامش» على المستوى التعبيري ـ مثلاً ـ فكل من النصين يحمل في داخله تفكيراً ما لمسائل مشتركة بين البشر لكن أسلوب التعبير يختلف.

والأمر نفسه فيما نحن فيه، فالفكر الشيعي كان كغيره يتناول عموم المشاكل الفكرية المشتركة بين البشر، لكن لغته التعبيرية وإن كانت في الغالب عربية إلا أن لها أسلوبها وطريقتها الخاصة في تناول ومعالجة الموضوع، وهذا يجعلنا ننتقل إلى النقطة التالية عن خصوصية اللغة في الفكر الشيعي.

3.2. خصوصية اللغة في الفكر الشيعي

لمجموع عوامل ذاتية وموضوعية بات للتشيّع شيءٌ من الخصوصية في اللغة عند التعبير عن مضامينه الفكرية.

إذ على المستوى الذاتي فإن للتشيع مضمونه الخاص المغاير في معالجة العديد من الأمور الفكرية في مجالات المعارف العقدية والأخلاق والفقه على مستوى المراجع والمصادر والأصول، أي أهل البيت (ع)، فهي من اللطافة والدقة والجِدة في المعالجات بحيث تفرض عليه لغة خاصة في المعالجة قد لا تتناسب في كثير من الأحيان مع المستوى الفكري السائد في البيئة الأولى لتلقي تلك المضامين. من هنا نجد كيف أن علماء أصول الفقه الشيعة بحثوا في العديد من المواضيع في الدلالات للوصول إلى فهم الآليات التي من خلالها ألقى أهل البيت (ع) مضامين معارفهم، نعم؛ لا ينكر أن العديد من تلك البحوث الدلالية مشترك بشري إلا أن فيها ثمة خصوصية للغة أهل البيت (ع)، تتداخل في توجهها أصول اعتقادية لموقعهم في الحياة، ودورهم فيها، وعلاقتهم بالنبي (ص) صاحب الرسالة... وغيرها. والأمر يزداد خصوصية عند الحديث عن مروياتهم (ع) وكيفية فهمها، وآليات معالجة تعارضها، وتنظيم أصولها من فروعها، محكمها من متشابهها، ما كان منها قضية في واقعة وما كان منها قضية حقيقية دائمية... وغيرها.

هذه الخصوصية الذاتية في لغة المصادر والمراجع والأصول، أي في لغة أهل البيت (ع)، انعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك، والفقيه من الباحثين هو الذي «يتصيد» تلك الآليات ويفقه مداها.

أما على المستوى الموضوعي؛ فإن ظروف الحياة الاجتماعية ـ السياسية التي مرّ بها أهل البيت (ع)؛ أي المصادر والمراجع والأصول، من التنازع المذهبي، وفوضى الفرق الكلامية والفكرية، وزحام الحركات السياسية والاجتماعية، وملاحقة السلطة بكل عيونها لهم (ع)، وما يرافق ذلك من تنافس وصراع اجتماعي ـ سياسي، وما فرضه موقعهم (ع) كقادة للأمة بالتالي على بعض الخصوصيات في

اللغة؛ كالتورية والتقية والإجمال والكناية والمجاز التلميح والترميز... وغيرها من الأساليب التي يتجنب فيها المتكلم الإفصاح المباشر عن مراداته. هذه الأساليب كان لها نصيب في خطابات المراجع والمصادر والأصول، وهو أيضاً انعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك.

ولم يتوقف الأمر عند حدود الأساليب التعبيرية بل ـ وهذا هو الأهم ـ انعكست المسألة على «مظانّ البحث»، أي أماكن بحث المعالجات الفكرية، مما أضفى خصوصية للفكر الشيعي في تحديد «مظانّ» بحث العديد من المسائل المشتركة بين بني البشر، فمسألة السلطة والحكومة مثلاً لكونها من المسائل الحساسة لم تعالج تحت عناوين فاقعة تلفت الأنظار بل وريت تحت عناوين أخرى لا تورط المتكلم فيها بالجريمة السياسية فيؤخذ إلى سراديب الظلام، وهكذا العديد من القضايا؛ خذ على سبيل المثال أسلوب الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع) في طرح القضايا ومعالجتها، وكيف أنه استخدم الدعاء والمناجاة كأسلوب لتوصيل الأفكار. والجهد الملقى اليوم على الباحثين والمفكرين هو إنشاء معاجم موضوعية تردم هوة اللغة بين الماضي والحاضر وتحدد مظانّ البحث لمشكلات اليوم في التراث؛ لتحقيق تواصل أكثر فاعلية مع التراث.

وبعد الذي مرّ يمكننا الآن الانتقال إلى النقطة القادمة التي تحاول تحديد مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، مع التنويه أن الحديث عن الأساليب التعبيرية ليس من اختصاص هذا البحث بل له أماكنه الخاصة المعنية به.

3.3. مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي

يقصد من «مظانّ البحث» المواضع التي تتواجد فيها بحوث مسألة ما. والسؤال هو: أين هي «مظانّ» البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي؟

وهنا لا بدّ من التفريق بين مستويين، هما:

1 ـ مستوى الأصول والمصادر والمراجع؛ والمقصود من هذا المستوى هم أهل البيت (ع) وكلماتهم، وخطبهم، وأدعيتهم، وكل ما يتصل بهم في البعد الفكري مما يعتبر عند متبعيهم ـ الفكر الشيعي ـ مرجعاً ومصدراً وأصلاً يرجعون إليه في استنباط الرؤى والأفكار.

2 ـ مستوى التراث المفسر والمتلقي والمتفاعل مع تلك الأصول والمصادر والمراجع؛ سواء حذا هذا التراث على مستوى الفهرسة حذوها أم انتخب لنفسه فهرسة أخرى ومظانّ أخرى.

هذا التمييز بين المستويين يمليه عليها الواقع الاستقرائي أولاً، وكون المستوى الأول ذو أهمية اعتبارية تجعله في مستوى متقدم على الثاني.

3.3.1. مستوى الأصول والمراجع والمصادر

أما على المستوى الأول، فنحن هنا في الحقيقة نتحدث عن التراث الحديثي (=الروائي) الذي وصل إلينا، والذي يعتبر إطاراً مرجعيّاً في الفكر الشيعي؛ من خلاله يرجعون إلى روايات أئمتهم (ع)، بعيداً عن طرق تصحيح الحديث من عدمه؛ التي تتفاوت فيها الاتجاهات، وإن كانت أبواب الأخلاقيات التي سنذكرها ليست من موارد التدقيق والتشديد بشروط عالية في قبول الحديث كما يعمل في بابي العقائد والفقه، بل هي من موارد القبول العام، وبعضها واقع تحت عنوان التسامح في أدلة السنن. هذا؛ مع العلم أن كتب الأحاديث مقسمة إلى أبواب موضوعيّاً؛ بحيث يحمل كل باب عنواناً معيناً، ككتاب الصلاة، والصوم، والعشرة... وغيرها.

وفي هذا الإطار فإن هنالك أبواباً ذات عناوين مباشرة بخصوص المسائل الأخلاقية؛ وهي تحديداً: كتاب العشرة، وكتاب المعاصي والكبائر، وكتاب المواعظ والحكم.

وهنالك أيضاً أبواب ليست ذات عناوين مباشرة إلا أنها «مظانّ» للمسائل

الأخلاقية مثل كتاب العقل والجهل، والعلم والجهل، وكتاب جهاد النفس، والإيمان والكفر. ويشهد لهذا كلام المرجع السيد محمد تقي المدرسي عند حديثه عن القيم في الدين، حيث يقول: «ومن هنا اتصلت القيم الأخلاقية السامية في السنّة الشريفة بكلمة العقل، حيث اعتبر له جنود من العلم والحلم والصبر والزهد». ثم يكمل قائلاً: «بينما ارتبطت القيم في القرآن بكلمة الإيمان، إذ القرآن الكريم يُبيّن كافة أبعاد الحياة (وعياً وعملاً). بينما السنة ـ التي تفسر الكتاب ـ قد تفصل بينْ وعي الحقائق وبين التكيف معها بهدف التبيان. على أن السنة قد تبيّن اتصال القيم ذاتها بالإيمان»[1] مشيراً إلى أهمية الرجوع إلى باب الإيمان والكفر من كتب الأحاديث لمعرفة تفصيل كلمة الإيمان في القرآن، وكتاب العقل والجهل لمعرفة القيم على لسان السنّة الشريفة.

وهنالك أيضاً وفي الإطار الحديثي نفسه بابٌ مهم وهو باب الدعاء والمناجاة، حيث كان هذا الباب مرفأ خصباً للمعارف الأخلاقية، وبالذات تلك المرتبطة بالعلاقة مع الله ـ سبحانه ـ أي ما يرتبط بقيم التقوى، وبتعبير الأدب الحديث «التجارب الروحية». هذا الأسلوب ـ التعبير عن القيم بالدعاء ـ كانت تمليه دوافع ذاتية مرتبطة بكون أهل البيت (ع) في قمة المعرفة بالله ـ سبحانه ـ فهم يعبرون عما يخالج نفوسهم من تلك القيم تجاه رب العزة والجلال، ودوافع موضوعية فرضتها الحياة الاجتماعية آنذاك من ضرورة التورية والحديث بأسلوب غير مباشر في إشكالية المجتمع، وبالخصوص زمن الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)؛ الذي كان بحق منبع هذه الواحة الروحية، ويشهد له كتابه «الصحيفة السجادية» الواسعة التداول في الوسط الشيعي من زمن بعيد جدّاً حتى عُدّ زبور آل محمد.

---

(1) المدرسي، السيد محمد تقي، **التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده**، انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط1، 1415هـ ج3، ص213.

وهنا أيضاً وفي الإطار الحديثي نفسه بابٌ مهم وهو مراسيل وكتب الإمام علي ابن أبي طالب (ع) إلى عمّاله عند توليتهم مناطق معينة، حيث يرفق معهم كتباً تتحدث عن الصور المفترضة في قيادة المجتمع، والقيم التي يجب أن يكونوا عليها.

وهنالك أيضاً رسالة مشهورة للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع) في «الحقوق» هي الأخرى من النصوص التي تعتبر أحد مظانّ المسائل الأخلاقية في الفكر الشيعي.

في مقابل هذا التراث الحديثي العام اختص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) بأن روي عنه العديد من الكلمات القصار في مختلف شؤون الحياة وبالذات في المسائل الأخلاقية.

3.3.2. مستوى التراث المفسر والمتلقي

أما على المستوى الثاني، فنحن هنا نتحدث عن التراث المتلقي والمفسر والمتفاعل مع المصادر والأصول والمراجع، وهذا التراث كانت له عدة مظانّ لبحث المسائل الأخلاقية، يمكن محاولة تعدادها كالآتي:

لعل من أولى الموارد التي بحثت فيها المسائل الأخلاقية هي ظاهرة الشروح والتعليقات على الأحاديث والأدعية والرسائل، فهنالك العديد من الكتب والرسائل بل والموسوعات التي اهتمت بالشرح والتعليق على عموم الروايات بشكل عام، والروايات الأخلاقية بشكل خاص، ولم تكن هذه الشروح والتعليقات مجرد تفسير للكلمات المشكلة بمرادفاتها، بل فيها من محاولات التنظير والمعالجة والتفسير والاستنباط ما يجعلها مظانَّ حقيقية لبحث المسائل الأخلاقية، فمثلاً عندما جمع العلامة المجلسي[1] روايات العقل والعلم والجهل لم يكتفِ بعد هذا الجمع

---

(1) شرح الكتب الروائية والحديثية والتعليق عليها ظاهرة واضحة في الوسط العلمي الديني، هنالك العديد من الموسوعات الحديثة التي كانت محل اهتمام وشرح وتعليق العلماء،

بمجرد تفسير بعض مشكلات المفردات، بل حاول إيجاد رؤية عامة لتفسير هذه النصوص مقارنةً بآراء الآخرين من المذاهب والفِرَق، كذا في بقية الأبواب، وغيره أيضاً ممن قام بعملية الشرح والتعليق.

ونخصّ بالذكر هنا الشروح الواردة على نهج البلاغة[1] وبالخصوص في كلماته المعنية بالمسائل الأخلاقية، والشروح الواردة على الصحيفة السجادية[2]، وهي كثيرة جدّاً، خصوصاً عند ملاحظة اشتمال الصحيفة على دعاء «مكارم الأخلاق»[3] الذي كان محل اهتمام العلماء بصورة خاصة جدّاً.

وهنالك أيضاً في هذا الإطار التراثي بحوث في مسألة الإرادة والاختيار والجبر والتفويض وما يرتبط بها؛ مما له دخالة مباشرة في المسائل الأخلاقية؛ كمسألة قابلية النفس للتخلّق وتغيير الطباع... وغيرها.

منها: كتاب الكافي للعلامة الكليني، حيث شرح من قبل العلامة المجلسي تحت عنوان مرآة العقول، ومن العلامة المازندراني أيضاً، كما نجد مصاديق هذه الظاهرة في كتاب «الأربعون» حيث يطبق العلماء ما ورد عن النبي (ص) عن فضل من فقه وحفظ أربعين حديثاً، ومن يراجع على سبيل المثال كتاب «الذريعة» للطهراني يجد الكمّ الهائل من الكتب تحت عنوان «الأربعون»، والتي تعكس هذه الظاهرة.

(1) من الجدير بالذكر أن «نهج البلاغة»؛ وهو الكتاب الذي جمعت فيه خطب، ومكاتيب، وكلمات الإمام علي بن أبي طالب (ع)، كان ولا يزال محل اهتمام العلماء بالشرح والتعليق، حتى قاربت الشروح الواردة عليه التسعة والثلاثين (39) شرحاً على أقل تقدير، وهذا يعكس عمق الاهتمام بهذا الكتاب.

(2) هناك العديد من الكتب التي شرحت وعلقت على الصحيفة السجادية، وقد ذكرت متناثرة في «الذريعة» في عدة موارد تحت الحروف «ت»، و«ح»، و«ش»، لكن للأسف، إننا لم نعثر على كتاب مختص ببيان فهرسة أو معجم أو بيبلوغرافيا للشروح والتعليقات والدراسات التي عنيت بهذه الصحيفة.

(3) فعلًا وقع هذا الدعاء محل اهتمام خاص من قبل العلماء، حتى ألّفوا فيه كتباً مستقلة في الشرح والتعليق، قد ذكر بعضها العلامة الطهراني في «ذريعته»، لكن هي الأخرى ـ وللأسف ـ لم توثق بصورة علمية تسهل الوصول إليها بل ومعرفتها على وجه الدقة.

وكذا مسألة مرتكب الكبيرة التي كانت نقطة مشتركة بين الفرق الإسلامية دار حولها العديد من البحوث التي ترتبط مباشرة بالمسألة الأخلاقية، وكان للفكر الشيعي مساهمته الخاصة فيها.

وكذلك البحوث المعنية بالعدل الإلهي، وخصوصاً بمسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ التي تعتبر من أهم مبادئ الأخلاق، وثباتها من نسبيتها، ومصدر الفضيلة الأخلاقية، وهذه المسألة بحثت في علم الكلام[1] (العقائد) وأصول الفقه[2] بصورة مسهبة.

وكذلك بحوث مفاهيم الخير والشر؛ أصلهما ومصدرهما، وما يرتبط بهما من بحوث.

وكذلك في حقل الفقه العديد من البحوث ذات الصلة بالمسائل الأخلاقية، منها: بحث النية[3]؛ الذي يُبحث عادة في أول باب الطهارة أو الصلاة، ويبحث في مبطلات العمل العبادي تحت عنوان الرياء، هنالك يدور الحديث في أنواع النية، ومسألة الإخلاص، والعبودية... وغيرها.

---

(1) هنالك العديد من الرسائل والكتيبات والكتب المفردة خصيصاً لبحث مسألة التحسين والتقبيح العقليين، قد ذكر العلامة الطهراني في «الذريعة» العديد منها، ومن الكتب المعاصرة في هذا المجال والتي جمعت الأقوال وربطت المسألة ببحوثها في الكلام والأصول والأخلاق كتابٌ للعلامة الشيخ جعفر السبحاني: **رسالة في التحسين والتقبيح العقليين**، مكتبة التوحيد، قم ـ إيران، ط1، 1420هـ 2000م.

(2) تبحث المسألة في علم أصول الفقه عادة في قسم «المستقلات العقلية»، ومن المعاصرين الذين أجادوا في بحث المسألة بصورة جامعة ومبسطة هو العلامة محمد رضا المظفر في كتابه: **أصول الفقه**.

(3) كنموذج يمكن مراجعة بحث النية للمرجع الديني آية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «**مهذب الأحكام**» ج6، ص118 ـ 171، مؤسسة المنار، قم ـ إيران، ط4، 1413هـ

ومنها: بحوث باب جهاد النفس، حيث يستطرد كثير من العلماء في الحديث عن أصل النفس وقواها، وفضائلها، وكيفية التحلي بها[1].

ومنها: في المكاسب المحرمة، حيث يتطرق العلماء إلى بعض المحرمات الشرعية التي تنصب في باب الأخلاق كالغيبة والكذب، والنميمة[2]... وغيرها.

هذا؛ فضلاً عن النظر إلى الفقه على أنه التفصيل القانوني العملي لمفردات القيم الأخلاقية، فعلى هذه النظرة تكون أبواب الفقه وبالذات بداياتها التي تتحدث عن أصول الباب وقواعده بمثابة تنظير للمسائل الأخلاقية، كأصول المعاملات والعقود من نفي الغرر، والتراضي، والضمان، والوفاء بالعقود، وأكل المال بالحلال، وباب النكاح وما يرتبط فيه من العِشرة بالمعروف، وغايات الحياة الجنسية، وعقود الإحسان كالقرض والهبة... وغيرها بما تتضمنه من قيم أخلاقية.

وهنالك أيضاً في هذا الإطار البحوث التي تتعلق بما يسمى بـ«الآداب والسنن» وما فيها من حديث عن مجموعة كبيرة من السلوكيات المتعلقة بمواضع معنية من الحياة، كالأكل، والشرب، واللبس، والتزين... وغيرها.

وهنالك أيضاً من مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي تلك الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن «السير والسلوك»[3]، والتي كتب فيها العديد من

---

(1) كنموذج يمكن مراجعة بحث جهاد النفس للمرجع الديني آية اللّه العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «**مهذب الأحكام**» ج15، 269 ـ 315، مؤسسة المنار، قم ـ إيران، ط4، 1416هـ.

(2) لعل أشهر من بسط البحث في هذه الأمور هو الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، في كتابه الشهير: **المكاسب**، والذي كان ولا يزال مورد توارد أيدي العلماء في التعليق والشرح والنقد، كما أنه مدار العديد من الدروس العليا في الحوزة العلمية، وقد طبع الكتاب حديثاً طبعة محققة، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ طهران، ط8، 1424هـ.

(3) يعدّ هذا الميدان من ميادين علم الأخلاق في القسم العملي، وقد كتب العديد من العلماء

علماء الشيعة؛ ضمن اتجاهات متنوعة بعضها عرفانية مشوبة بالفكر الصوفي وأخرى أصيلة مستقاة من نصوص أهل البيت (ع)؛ فالمهم أن هذا الحقل أو القسم من مظانّ البحث الأخلاقي.

هذا كله؛ ناهيك عن المؤلفات التي تناولت المسألة الأخلاقية بشكل مباشر بل وكانت معقودة للحديث عن علم الأخلاق؛ والتي منها كتب مسكويه، والنراقيين... وغيرهم.

وحاصل الموضوع: إن هنالك العديد من المواضع في الفكر الشيعي تعتبر «مظانّ» للبحث الأخلاقي تختلف في فهرستها مع الفهرسات المتعارفة والمتداولة اليوم، وعلى الباحث أن يحاول البحث عن تلك المواضع لمعرفة مساهمات الفكر الشيعي هنالك. وما قمنا به هو مقاربة أولية لتلك المظانّ، وهنالك بلا شك العديد من المواضع غفلنا عنها، لكن المهم في المسألة توسع أفق البحث الأخلاقي لتتسع دائرة المظانّ؛ لنتقرب أكثر إلى معرفة الذات والآخر موضوعيّاً، ومساهماتهما في هذا الحقل.

3.4. أهم النصوص الأخلاقية في التراث الشيعي

هنالك على مستوى المصادر والأصول والمراجع نصوص عديدة جدّاً في مجال الأخلاق مذكورة في كتب الحديث والرواية نجدها في مظانّها كما مرّ في البند السابق، لكن من تلك النصوص ما هو ذائع الصيت، مشهور بين الشيعة على المستوى العلمي والعملي؛ أي يتداوله الشيعة في مستوى عوامهم، كما اهتم بها علماء الشيعة على مستوى التفكير والتنظير والشرح والتعليق. نحاول في هذا البند إيراد بعضها أو مقاطع من بعضها، والإشارة إجمالاً إلى البعض الآخر.

في هذا الجانب تحديداً والاسم نفسه «السير والسلوك»، بين كتاب وكتيب ورسالة، وقد ذكر العلامة الطهراني ما يفوق الخمسين مصنفاً في هذا الحقل، يمكن مراجعة **الذريعة** في الحرف «س».

من تلك النصوص «دعاء مكارم الأخلاق» للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)، وهو مذكور في الصحيفة السجادية، وكان محل اهتمام العديد من العلماء بالشرح، والتعليق، والتدريس في المحافل العلمية[1]، والذي منه: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، وبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، واجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وانْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي، واسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، واكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ، واسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ، واسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وأَغْنِنِي وأَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، ولَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ، وأَعِزَّنِي ولَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ، وعَبِّدْنِي لَكَ ولَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وأَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ ولَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وهَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، واعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، ولَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، ولَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا».

ومنه أيضاً: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، وحَلِّنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وأَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وكَظْمِ الغَيْظِ، وإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ، وضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وسَتْرِ الْعَائِبَةِ، ولِينِ الْعَرِيكَةِ، وخَفْضِ الْجَنَاحِ، وحُسْنِ السِّيرَةِ، وسُكُونِ الرِّيحِ، وطِيبِ الْمُخَالَقَةِ، والسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وإِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وتَرْكِ التَّعْيِيرِ، والْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ، والْقَوْلِ بِالْحَقِّ وإِنْ عَزَّ، واسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وفِعْلِي، واسْتِكْثَارِ الشَّرِّ وإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وفِعْلِي، وأَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ، ولُزُومِ الْجَمَاعَةِ، ورَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ، ومُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، واجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبِرْتُ، وأَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصِبْتُ، ولَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، ولَا

(1) يراجع في ذلك كتاب **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، باب الـ«ت» و«ح»و«ش».

الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، ولَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، ولَا مُجَامَعَةِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، ولَا مُفَارَقَةِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ»[1].

ومن تلك النصوص رسالة من الإمام علي بن أبي طالب (ع) لولده الإمام الحسن المجتبى (ع)، معروفة بـ«وصية الإمام علي (ع) لابنه الحسن (ع)»[2].

ومن النصوص المهمة حديث الإمام الصادق (ع) عن العقل وجنوده، والجهل وجنوده، والتي بيّن فيها الإمام (ع) الفضائل المنبثقة من العقل، والرذائل الصادرة عن الجهل، فقد روى الكليني في الكافي عن «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ والْجَهْلِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): اعْرِفُوا الْعَقْلَ وجُنْدَهُ والْجَهْلَ وجُنْدَهُ تَهْتَدُوا. قَالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَّفْتَنَا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وهُو أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقاً عَظِيماً وكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي. قَالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ ظُلْمَانِيّاً فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبِلْ فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ فَلَعَنَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْداً فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ ومَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ، فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وكَرَّمْتَهُ وقَوَّيْتَهُ وأَنَا ضِدُّهُ ولَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ، فَقَالَ: نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي. قَالَ: قَدْ رَضِيتُ. فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْداً فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى

---

(1) **الصحيفة السجادية الكاملة**، الدعاء العشرون (20).

(2) الرسالة مذكورة في كتاب: **تحف العقول**، الحسن بن علي البحراني (ابن شعبة البحراني)، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2، 1404هـ ص88.

الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ والسَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وهُو وَزِيرُ الْعَقْلِ وجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وهُو وَزِيرُ الْجَهْلِ والْإِيمَانُ وضِدَّهُ الْكُفْرَ والتَّصْدِيقُ وضِدَّهُ الْجُحُودَ والرَّجَاءُ وضِدَّهُ الْقُنُوطَ والْعَدْلُ وضِدَّهُ الْجَوْرَ والرِّضَا وضِدَّهُ السُّخْطَ والشُّكْرُ وضِدَّهُ الْكُفْرَانَ والطَّمَعُ وضِدَّهُ الْيَأْسَ والتَّوَكُّلُ وضِدَّهُ الْحِرْصَ والرَّأْفَةُ وضِدَّهَا الْقَسْوَةَ والرَّحْمَةُ وضِدَّهَا الْغَضَبَ والْعِلْمُ وضِدَّهُ الْجَهْلَ والْفَهْمُ وضِدَّهُ الْحُمْقَ والْعِفَّةُ وضِدَّهَا التَّهَتُّكَ والزُّهْدُ وضِدَّهُ الرَّغْبَةَ والرِّفْقُ وضِدَّهُ الْخُرْقَ والرَّهْبَةُ وضِدَّهُ الْجُرْأَةَ والتَّوَاضُعُ وضِدَّهُ الْكِبْرَ والتُّؤَدَةُ وضِدَّهَا التَّسَرُّعَ والْحِلْمُ وضِدَّهَا السَّفَهَ والصَّمْتُ (...) لَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَو وَصِيِّ نَبِيٍّ أَو مُؤْمِنٍ قَدِ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ. وأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمِلَ ويَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ والْأَوْصِيَاءِ وإِنَّمَا يُدْرَكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وجُنُودِهِ وبِمُجَانَبَةِ الْجَهْلِ وجُنُودِهِ وَفَّقَنَا اللَّهُ وإِيَّاكُمْ لِطَاعَتِهِ ومَرْضَاتِهِ»[1].

وهنالك أيضاً وصية للإمام الصادق (ع) لعنوان البصري[2] عندما طلب منه تعليمه، فذكر له الإمام (ع) شروط العلم والتعلم، ثم علمه تسعة أمور في مجال طلب العلم. وحديث للنبي الأكرم (ص) في صفات العاقل[3]... وغيرها كثير مما لا يسعنا الإحاطة به هنا.

---

(1) الكليني، محمد بن يعقوب، **الأصول من الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط5، (لا.ت)، ج1، ص20، باب العقل والجهل، الرواية: 14.

(2) المجلسي، الشيخ محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط2، 1983م، 1403هـ ج1، ص224، باب: آداب طلب العلم وأحكامه: الرواية 17.

(3) الرواية مذكورة في كتاب: **تحف العقول**، الحسن بن علي البحراني (ابن شعبة البحراني)، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2، 1404هـ ص28.

3.5. إشارة إجمالية للمساهمات الأخلاقية في الفكر الشيعي

وهنالك على مستوى التراث المتلقي والمفسر والشارح العديد من الإسهامات في المجال الأخلاقي، نحاول هنا ذكر بعض أولئك الذين أسهموا في المجالات الأخلاقية من قدماء الشيعة وبعض المعاصرين، نقول هذا ونحن ندرك تماماً أن ما سنذكره بالنسبة لواقع الذين ساهموا لا شيء، فلا يزال هذا التراث الغني مخبوءاً في خزانات المكتبات.

وقد عقد السيد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» لعدة من العلماء الشيعة الذين أسهموا في الفكر الأخلاقي، ولأن السيد لم يذكر معاييره في انتخاب هذا العالم أو ذلك، فإننا حاولنا التحري عن كل مَن ذكرهم، واعتمدنا في ذكرهم هنا على مَن كتب في موضوع الأخلاق بصورة مباشرة، دون من كان ذا خلق عظيم منهم، أو ورد في مؤلفاته عناوين لكتبٍ توحي بصورة خفية أو غير مباشرة أن موضوعها الأخلاق. واعتمادنا على هذا المعيار لا لنفي تلك المعايير عن الدخول في إطار التراث الأخلاقي بل لأننا هنا في إطار إشارة إجمالية يُطلب فيها القدر المتيقن من النسبة لهذا النوع من التراث، مع التأكيد على أنّ العمل على جمع وإحصاء المؤلفين في التراث الأخلاقي لا بدّ فيه من معايير مغايرة لما هو مذكور هنا.

1 ـ من الذين كتبوا في الأخلاق من علماء القرن الرابع الهجري هو علي بن أحمد الكوفي [... ـ 352هـ]، والذي كان عالماً في العديد من العلوم كالفقه، والأصول، والكلام. والمؤلفات التي ذكرت له تنمّ عن موسوعية في المعرفة كان يتمتع بها؛ كـ«الأنبياء»، و«مختصر الإمامة»، و«الرد على أرسطوطاليس»، و«معرفة وجوه الحكمة».

وله في خصوص الأخلاق كتابان؛ هما: الآداب، ومكارم الأخلاق، ولعل كتابه الآنف الذكر «معرفة وجوه الحكمة» يكون من ضمن ما ألّفه في الأخلاق.

وقد عرّف السيد الصدر طريقته في كتاب «مكارم الأخلاق» أنه يذكر الأخلاق الحسنة والصفات الذميمة، ويبتدئ كل خصلة بالأخبار المروية عن النبي (ص) وأهل بيته (ع)، ثم كلمات الحكماء، ويختم الحديث بذكر الأشعار التي عنيت بها[1].

2 ـ مسكويه الرازي [325 ـ 421هـ]، من علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، المشهور في مجال فلسفة الأخلاق من بين الفلاسفة المسلمين حتى عدّ أكبر فيلسوف أخلاق بينهم، له العديد من المؤلفات في مجال الأخلاق بل تكاد تكون كل كتبه في هذا المجال، منها على سبيل المثال: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، و«ترتيب السعادات»، و«الفوز الأصغر»، «رسالة في العدل»، «الهوامل والشوامل»[2].

3 ـ ابن الهبارية، محمد بن محمد بن صالح العباسي، نظام الدين، المعروف بابن الهبارية [414 ـ 504هـ]، من علماء القرن الخامس، كان شاعراً وأديباً، له كتاب «الصادح والباغم» ألّفه على شكل كتاب «كليلة ودمنة»، كما أنّ له في الشعر الحسيني عدة أبيات ذكرت في ديوانه[3].

4 ـ نصير الدين الطوسي [597 ـ 672هـ]، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، من علماء القرن السابع، له في الأخلاق كتاب «أخلاق

---

(1) يراجع في هذا: **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، السيد حسن الصدر، انتشارات أعلمي، ص415. **وموسوعة طبقات الفقهاء**، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (ع)، بإشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط1، قم ـ إيران، 1418هـ ص267.

(2) أركون، الدكتور محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ط2، 2006م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، فصل مؤلفات مسكويه.

(3) **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، السيد حسن الصدر، انتشارات أعلمي، ص 416. **والأعلام**، خير الدين الزركلي، ج7، ص23، ط5، 1980م، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.

ناصري» باللغة الفارسية، و«أوصاف الأشراف» بالفارسية أيضاً، و«آداب المتعلمين»[1].

5 ـ الشهيد مطهري، العلامة الشيخ مرتضى مطهري، من أبرز العلماء والمفكرين الإسلاميين في التاريخ المعاصر، وله العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، وفي خصوص الأخلاق له كتاب «فلسفة الأخلاق»[2].

6 ـ العلامة مظاهري، الشيخ حسين مظاهري، من العلماء الذين فرغوا أنفسهم للبحث الأخلاقي، وله في هذا المجال العديد من الكتب، منها على سبيل المثال: «الأخلاق»[3]، و«الأخلاق البيتية»[4]، «جهاد النفس»[5]... وغيرها.

7 ـ المرجع المدرسي، آية اللّه العظمى السيد محمد تقي المدرسي، من أبرز مراجع الدين الشيعة المعاصرين، له العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، من الفلسفة والعقليات، والفقه والأصول، التفسير والحديث، والثقافة الإسلامية، والقضايا الاجتماعية، وفي مجال الأخلاق له معالجة موسعة نسبيّاً في مجال

---

(1) الأمين، السيد حسن، **الإسماعليون والمغول ونصير الدين الطوسي**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1417هـ1997م، بيروت ـ لبنان، ص20 ـ 40.

(2) مطهري، الشيخ مرتضى، **فلسفة الأخلاق**، ترجمة: الشيخ وجيه المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1421هـ.

(3) مظاهري، الشيخ حسين، **الأخلاق**، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، (لا.ت).

(4) مظاهري، الشيخ حسين، **الأخلاق البيتية**، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت ـ لبنان، ط2، 1423هـ 2002م.

(5) مظاهري، الشيخ حسين، **جهاد النفس**، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت ـ لبنان، ط1، 1413هـ 1993م.

فلسفة الأخلاق بحثها في موسوعته «التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده»[1]، وكتاب«الأخلاق»[2].

3.6. نحو ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي في الفكر الشيعي

بعد كل هذا التطواف في محاولة للملمة مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، وذكر بعض نصوصه، والحديث عن بعض رجاله، نجد أنفسنا فعلاً قاصرين عن الحديث عن عُشْر هذا التراث فضلاً عن الحديث عن أطرافه وحدوده، ويرجع ذلك إلى قلة أو انعدام العمل الجاد لاكتشاف هذا التراث الأخلاقي، فحتى كتابة هذه السطور لم نظفر ـ بعد بحث حثيث ـ بأيّ من وسائل التعريف والتدليل إلى مخازن المؤلفات المكتوبة في الأخلاق في الفكر الشيعي من المعاجم والببلوغرافيات والفهارس، بل وليس هنالك أيّ مركز دراسات أو هيئة أو لجنة معنية ومختصة بالبحوث الأخلاقية، سوى ما ذكر عن قسم الدراسات والبحوث الأخلاقية في مؤسسة الزهراء(ع) الثقافية الكائنة في قم؛ والتي أنشئت على يد العلامة حسين مظاهري، والتي لم نعرف من إصداراتها إلّا كتاب «الأخلاق» للعلامة مظاهري.

وللتعرف على مدى المشكلة يمكننا تقديم مقاربة بسيطة، وهي أننا قمنا بجرد وإحصاء للكتب الأخلاقية المذكورة في موسوعة «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» اعتماداً على جزء من الرؤية الآنفة الذكر في الفقرة (3.3)؛ أي لم نعتمد الرؤية تماماً في تلك الإطلالة السريعة والمشروع لا يزال في طور البناء والإعداد ليرى النور ـ إن شاء اللّه ـ فوجدنا أن هنالك على أقل تقدير ما يقارب الثلاث مئة

---

(1) **التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده**، السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط1، 1415هـ ج3.

(2) المدرسي، السيد محمد تقي، **الأخلاق عنوان التقدم ومنطلق الإيمان**، دار انتشارات محبان حسين (ع)، ط4، 2006.

كتاب في مجال الأخلاق، نسبة المطبوع منها لا يتجاوز الـ8%، مما يعني أنه فقط في موسوعة الطهراني هنالك هذا الكم الهائل من نصوص التراث غير المحققة والمطبوعة، فما بالك بالذي لم يذكر في موسوعة الطهراني، خصوصاً إذا لاحظنا أن العديد من مخازن التراث الشيعي لا يزال في مناطق قديمة لا تصلها أيدي الباحثين، أو تحت سطوة دول ديكتاتورية تثلم العيون الناظرة إليها فضلاً عن من يريد الوصول إليها بيده، عدا الكثير مما سُرق وهرّب إلى مناطق أخرى في العالم ليكون في سوق المزاد العلني أو متاحف البرجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال.

كل هذه الأمور تؤكد ضرورة بذل الجهد في إنشاء ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي الشيعي ضمن رؤية منهجية ناضجة، ومعاجم موضوعية لمظانّ البحث الأخلاقي، ومعاجم اصطلاحية لحقل الأخلاق... وغيرها من آليات وأدوات البحث العلمي التي تجعلنا أكثر وعياً بأنفسنا وتراثنا، وبالتالي أكثر وعياً لحياتنا.

الفصل الثاني

التعرّف على مسكويه

1. لماذا التعرف على شخصية مسكويه؟

تستهل البحوث التي تتناول أفكار شخصيات معينة الحديثَ بمحاولات للتعرّف إلى الشخصية المبحوثة أفكارها، وذلك من خلال التدقيق في كل المعطيات المعلوماتية التي تتوافر عليها، من المولد والاسم واللقب، والنشأة التربوية والاجتماعية، والظروف المحيطة بها، والأعمال العلمية أو العملية لتلك الشخصية.

ولكن السؤال: لماذا؟ وما الهدف من محاولات التعرّف إلى الشخصية محل البحث؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ستحدد مسار وكيفية التعاطي مع كل تلك المعطيات المعلوماتية التي نتوافر عليها في عموم الشخصية المبحوثة وخصوصاً شخصيتنا هنا؛ أعني مسكويه، وكلما كنا جادين وواقعيين ـ في الوقت نفسه ـ في الإجابة عن هذا التساؤل كنّا أقرب معرفةً بالشخصية المبحوثة، وأكثر وعياً لموقعها وإسهاماتها؛ إن سلباً أو إيجاباً.

والذي أظنه في هذ المجال أن الغرض الحقيقي وراء محاولات التعرّف هذه

هو الوصول إلى فهم وتفهم أكثر واقعية للشخصية المبحوثة، فبما أن الشخصية التي نتناولها هي من جنس البشر، وبالتالي تتضمن كل عناصر البشرية من التأثير والتأثّر، وتتركب من كل مركبات البشر من العواطف والعقل، والحاجات المادية والمعنوية، وتتفاعل مع كل انفعالات البشرية من الأسرة والوالدين، مروراً بالمحيط الاجتماعي، ووصولاً إلى السلطة السياسية، فإن الوقوف على هذه المعطيات المعلوماتية ما هي إلا محاولات للتقرب أكثر فأكثر من الشخصية المبحوثة، ذلك التقرب الذي يمكننا أن نعيش معها أهمّ أحداثها حتى لا نبالغ ونقول إننا نودّ أن نعيش معها كل يومياتها.

ومن هذا المنطلق نتنبه إلى تكاملية العلوم الإنسانية في رفد بعضها البعض، بحيث كلما اتسعت لدينا الدراسات الإنسانية عن ظواهر اجتماعية ما أو حالات نفسية ما أو حقب تاريخية ما أو ما أشبه ازداد وعينا بتلك الظواهر والحالات والحقب، وبالتالي ازداد وعينا بالشخصية المبحوثة، فمع أن بحثنا ينتمي بالدرجة الأولى إلى حقل الفلسفة بصورة تحليلية إلا أنه يظل مفتقراً إلى عموم الدراسات الإنسانية في مجال علم الاجتماع والنفس والجغرافيا والتاريخ... وغيرها من العلوم التي يمكن أن تساعد في الفهم.

وهذه الحقيقة تجعلنا نوجّه النقد إلى العديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية وغيرها التي غلب عليها البعد التخصصي والشكلي على البعد الحقيقي والواقعي للقضايا المبحوثة، بحيث بدت وكأنها مفصولة عن واقع الإنسان أصلاً بكونه مركباً ومنفعلاً وفاعلاً، وصارت تجترّ تقاليد وأعراف أكاديمية أو غيرها وتحافظ على الشكل على حساب المضمون.

وفي الوقت نفسه لا يمكننا القبول بتلك المحاولات التي راحت وراء طموحات عالية في دراستها لبعض القضايا، ولكنها سبحت في الخيال الواسع في التعاطي مع الإنسان إلى درجة حسم موقف معين أو فكرة معينة بمعطيات

لا تتلازم والمسألة المبحوثة إلا تلازماً ضعيفاً غيرَ دالٍّ، كمَن يحسم مثلاً سلوك سلطة سياسية ما في فترة من التاريخ بناء على نوعية الأكل الذي كان يأكله حاكم تلك السلطة.

وباختصار: لا بدّ من تحديد العناصر المكونة للشخصية قدر المستطاع وإعطاء كل عنصر ما يستحقه من الدلالة والتأثير دون زيادة أو نقيصة، وذلك بالاستعانة بتكامل العلوم الإنسانية.

2. الإمكانية الواقعية لنسبة المعرفة

بعد الفراغ من أهمية المعطيات المعلوماتية عن الشخصية المبحوثة وضرورتها للفهم والتفهم، يطرح السؤال التالي: إلى أيّ قدر يساعدنا التراث العربي ـ الإسلامي في توفير تلك المعطيات التي تساعد في الوصول إلى معرفة قريبة من الشخصية المبحوثة عموماً(1)؟

والواقع أن المسألة هنا مرتبطة بثلاثة عناصر تتكامل في توفير هذه المعطيات، وهي: التراث نفسه، والأفق العلمي في مجال الإنسانيات، والدراسات الجديّة عن التراث. وكل واحد من هذه العناصر لنا معه حديث يوضح مضمونه وواقعه، وبعد ذلك نذكر الحصيلة من مجموع هذه الملاحظات.

1 ـ **التراث نفسه**: ونقصد منه عموم نصوص التراث؛ من جهود العلماء والمفكرين والفلاسفة والأدباء... وغيرهم من أطياف المجتمع العلمي الذين كوّنوا ما نسميه بالتراث العربي ـ الإسلامي.

وواقع هذا التراث أنه لا يزال الكثيرُ منه رغم الجهود المتواصلة والحثيثة

---

(1) نقول عموماً لأننا سنتحدث عن خصوص المعطيات المتوفرة عن شخصية مسكويه في حينه.

مخبوءاً في خزانات المكتبات المضمورة، وهذه مشكلة تَلَمَّسها أغلب الذين حاولوا قراءة التراث، وقد أشرنا إلى شيء منها في مناسبة سابقة.

2 ـ **الأفق العلمي في مجال الإنسانيات**: في الثقافة العربية ـ الإسلامية أو ما يصطلح عليه اليوم بالفكر العربي أو الفكر الإسلامي، لا تزال مسألة التعاطي مع العلم الحديث وبالذات في مجال الإنسانيات مسألة شائكة، ومعقدة، وتتجاذبها تيارات عديدة في الواقع بحيث يصعب الاتفاق على الحد الأدنى أو القدر المتيقن من كيفية التعاطي والتعامل مع العلم الحديث، هذا القدر المتقين الذي يشكل أرضية عمل مشترك في المجالات العلمية بحيث يكون كل جهد سابق يلحقه جهد لاحق، مما يحقق فكرة تراكمية العلوم التي تنتهي إلى تكامليتها، وقد وقفنا قدراً ما على بعض تلك الإشكاليات عند حديثنا عن موضوع المنهجية، ورأينا كيف أنها واقعة بين إفراط وتفريط، وتجاذبات عصبية، أو تنافسات سياسية اجتماعية.

3 ـ **الدراسات الجديّة على التراث**: ونقصد منها تلك الدراسات التي وقفت على ركن وثيق في مجال العلوم الحديثة في خصوص الإنسانيات وتواصلت مع التراث بشكل أصيل، لتقدّم في نهاية المطاف قراءة موضوعية منصفة قدر الإمكان عن جانب من التراث، بحيث تشكل تلك القراءة طبقةً في سلسلة تراكمية للدراسات والبحوث اللاحقة.

وحصيلة هذه الأمور الثلاثة: التواضع في طموحاتنا في الوصول إلى معطيات معلوماتية حقيقية أو قريبة جدّاً من الواقع في العديد من مجالات التراث. نقول هذا ونحن نستذكر محاولة الدكتور أركون في دراسة شخصية مسكويه، حيث بدأ حديثه عنها بصورة حالمة وطموحة للوصول إلى معرفة حقيقية وواقعية لها، ولكنه بعد أن بدأ يتعامل فعليّاً مع مصادر المعطيات

خاب أمله إلى درجة المأساة والتحسّر. يقول في أول حديثه: «ويمكن القول إذن، بمعنى من المعاني، إن دراستنا تشكل محاولة طموحة ليس من أجل التوصل إلى نظام من الأفكار المجردة كما يفعل المؤرخ التقليدي، وإنما من أجل الكشف عن مثقف حيّ يعيش داخل المجتمع البويهي»[1]. ثم يقول: «باختصار فإننا نهدف من وراء هذه الدراسة للتوصل إلى صورة حية لإنسان يدعى مسكويه»[2]، ولكنه في وسط بحثه في شخصية مسكويه يقول: «هكذا نجد أنفسنا مضطرين غصباً عنا إلى الاكتفاء بالمنهجية الناقصة والضيقة لكاتب السيرة التقليدي»[3]، وفي أواخر حديثه يتأسى قائلًا: «كنا قد عنونّا هذا الفصل «بمحاولة لكتابة سيرة ذاتية لمسكويه». وهكذا استخدمنا كلمة «محاولة» وحرصنا منذ البداية على أن نحتاط للأمر ونتواضع في طموحاتنا. فنحن نعلم أن أسئلة عديدة سوف تبقى دون جواب بسبب نقص المعلومات الضرورية. وقد استخدمنا على مدار الفصل لغة حذرة وعبرنا عن شكوكنا وعدم إشباع فضولنا المعرفي في كل مرة كنا نقف فيها أمام أحد المعطيات الغامضة ونضطر إلى تفسيره بشكل احتمالي وتقريبي»[4].

وقبل ختام هذه النقطة لا بدّ من التأكيد على أنّ تواضع الطموح لا يعني الجهل المطبق في معرفة التراث، كما أنّه لا يقطع الأمل في تواصل جهود العلماء والمفكرين للوصول بعد فترة من الجهود المتراكمة إلى وعي أكثر واقعية للتراث.

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص104.

(2) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص104.

(3) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص139.

(4) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص186 ـ 187.

3. في التعرّف إلى لمسكويه

في مجال التعرف إلى مسكويه نجد أنّ أفضل آلية للتعرف إليه هي تلك التي سلكها الدكتور أركون في محاولات للتعريف بمسكويه[1]، وذلك من خلال ثلاث مراحل أعقبها بدراسة خاصة لأعماله:

المرحلة الأولى: التعرف إلى مسكويه من خلال مسكويه نفسه؛ في الموارد التي ذكر فيها نفسه في كتبه تصريحاً أو تلميحاً.

المرحلة الثانية: التعرف إليه من خلال حديث معاصريه عنه، وقد تحدث عنه من معاصريه خمسة هم: التوحيدي، وأبو سليمان المنطقي[2]، وبديع الزمان الهمذاني[3]، وأبو بكر الخوارزمي[4]، والثعالبي[5].

المرحلة الثالثة: التعرف إليه من خلال الترجمات اللاحقة لزمانه في الكتب التي عنيت بترجمة العلماء والأدباء والمفكرين.

---

(1) يُراجع: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، الفصل الأول من الكتاب الأول: قيمة المصادر الخاصة بالسيرة الذاتية والمراجع، ص97.

(2) السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي، **منتخب صيوان الحكمة**، تحقيق م. دنلوب، منشورات موتون، باريس ونيويورك، 1979م، نقلاً عن: العلاوي، فارس أحمد، **فلسفة مسكويه ومكانتها في الفكر العربي الإسلامي**، رسالة ماجستير غير مطبوعة، مودعة في مكتبة الأسد بدمشق رقم: ط5878.

(3) الهمذاني، بديع الزمان، **رسائل بديع الزمان الهمذاني** على هامش كتاب خزانة الأدب لابن حجة الحموي، مصر، 1884، وط4، المطبعة الهندية، مصر، 1928م. نقلاً عن: العلاوي، فارس أحمد، **فلسفة مسكويه ومكانتها في الفكر العربي الإسلامي**، رسالة ماجستير غير مطبوعة، مودعة في مكتبة الأسد بدمشق رقم: ط5878.

(4) الخوارزمي، أبو بكر، **رسائل أبي بكر الخوارزمي**، المطبعة العثمانية، 1312هـ.

(5) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، **يتيمة الدهر**، شرح وتحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1983م ـ 1403هـ ج5، ص115

والواقع أنّ مجموع ما ذكر عن مسكويه في مجموع تلك الوثائق لا يتجاوز لو جمعت بعضها مع بعض البضعَ صفحات، مما يعني تكرار الشكاية والحسرة مرّة أخرى مع خصوص الشخصية التي نريد الحديث عنها؛ أعني مسكويه، وهذا يجعلنا أمام خيارين: إما أن نلجأ إلى أحكام تقريبية احتمالية بل تخمينية في كثير من الأحيان كما فعل البعض؛ وإما أن نلتزم القدر الوسط والمعقول مما توافق عليه أغلب المترجمين، وما نميل إليه هو الثاني، وذلك:

أولاً: لأننا رأينا كيف أن من سلك الخيار الأول؛ أي الدكتور أركون، كيف وقع في العديد من التخمينات البعيدة جدّاً عن الواقع أو لا أقل أنه اعترف بأنه مضطر للأحكام التقريبية الاحتمالية، فالواقع الوثائقي المعلوماتي لا ينضح بأكثر مما وصل إليه، فلماذا اللجوء إلى تخمينات أو احتماليات بعيدة.

وثانياً: لمّا كان غرضنا التقرب أكثر فأكثر من الشخصية المبحوثة فإن المعطيات المعلوماتية عن بعض الخصائص لا تعدّ الحَكَم الفَصل في التعرف إلى الشخصية، بل هي معطى من المعطيات، نحاول من خلال ضمّ بعضها إلى بعض التوصل إلى رأي قريب من الموضوعية، وذلك بالاستعانة بأعماله وعطاءاته.

ونحن نقترح ثلاثة بنود في سيرته الذاتية نحاول فيها الإشارة إلى أهم الإثارات التي طرحت فيها وذكر ما هو محل توافق المؤرخين والمترجمين مما يحقق الغرض من أصل التعرف هذا، هذه البنود هي:

2.1. الهوية الشخصية لمسكويه:

هو أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب بـ«مسكويه»، توفي في 9 صفر 421هـ الموافق: 16 فبراير 1030م، واختلف في مولده لمجهولية التاريخ تحديداً، ولأنه لم يذكر في الترجمات، لكن الذي عليه رأي أغلب المحققين أنه من مواليد الفترة الواقعة بين 320 إلى 325هـ وذلك اعتماداً على قرينة أن

مسكويه يذكر منادمته للوزير المهلبي، وإذا عرفنا أن الوزير المهلبي تولى الوزارة في 27 جمادى الأولى 339هـ واستمر فيها إلى 24 شعبان 352هـ فإنه من غير المعقول أن ينادم مسكويه المهلبي وهو دون العشرين عاماً.

وكان مولده في الريّ، التي هي اليوم مدينة طهران الإيرانية أو جنوبها فقط.

أما أسرته الخاصة؛ أي والداه وأخوته فلا يعرف عنها شيء سوى ما ذكر من وفاة أبيه المبكر، وتكفله بوالدته سنين عديدة حتى تزوجت من رجل آخر، وذلك من دون معرفة مسكويه، مما قد ترك أثراً في نفسه ـ كما يقول ـ

وهو من حيث المذهب ينتمي إلى التشيع، وهذا هو مستقر رأي أغلب المحققين في المسألة، والشواهد على تشيعه هي: ما ذكره من أفكار مرتبطة بالإمامة والوصي في كتابه «الفوز الأصغر»، وقربه من أسرة بويه الشيعية، وذكره في عدة مواضع في كتبه أهل البيت (ع) وبالذات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع).

وهنالك عدة إثارات في هذا البند:

الأولى: في لقبه «مسكويه»، فقد أثير أن هذا اللقب له أم لوالده أم لجده؟ والرأي المستقر اليوم أنه له، وما شاع فترة من الزمن وفي بعض تداولات بعض الباحثين من أنه «ابن مسكويه» فهو من الخطأ الشائع، خصوصاً بعد تحقيقات المحققين وبالخصوص الدكتور عبد الرحمن بدوي وما نقله من نقاشات بعض المستشرقين[1].

(1) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه طهران، طهران ـ إيران، 1377 هـ ش، كما يمكن مراجعة: **فلسفة مسكويه ومكانتها في الفكر العربي الإسلامي**، فارس أحمد العلاوي، رسالة ماجستير غير مطبوعة، مودعة في مكتبة الأسد بدمشق رقم: ط5878، ص78.

الثانية: هل لكلمة «مسكويه» أصل؟ فالبعض يقول إنها في الأصل «مشكويه» لكنها عربت بـ«مسكويه»، و«مشكويه» لقب جده، لكن ما عليه الرأي الأكثر أنه لقبه وليس لقب جده، وهي «مسكويه» لا «مشكويه».

الثالثة: في دينه، فقد قيل بأنه كان مجوسيّاً ثم أسلم، والقائل هو ياقوت الحموي فقط، لكن ردّ هذا الكلام بأن اسمه يدل على إسلامه فوالده «محمد» وجده الأول «يعقوب»، وهو بنفسه من ثبت هذا الاسم في كتابه «تجارب الأمم» ولم يقع نسبه محل خلاف بين معاصريه ومن لحق، فكيف يكون مجوسيّاً.

لكن الدكتور أركون لا يستبعد هذا الاحتمال، بل يذهب به التوقع إلى تأثير هذه المجوسية المحتملة على فكره في الأخلاق لأنه عاش ـ كما يقول أركون ـ بين الحقيقتين الزرادشتية والقرآنية، ويعتبرها تجربة خصبة[1].

ولكن هذا مجرد تخمين لا يستند إلى أيّ حقيقة، ففي الوقت الذي يؤكد فيه أركون على عدم أهمية الحواشي أو الملاحظات ـ كما يسميها ـ اللاحقة عن زمن مسكويه كيف يقبل بهذه الشهادة المنفردة للحموي.

وإذا كنّا لا نعلم واقعاً البيئة التي عاش فيها مسكويه، ولا التاريخ المحدد لانتقاله إلى بغداد، وعند ترجيح الأقوال في ولادته نرجح أن تكون بين العشرين أو الخامسة والعشرين بعد الثلاث مئة، وهي على كل الأحوال تعني أنه نادَمَ المهلبي إما في الثانية والعشرين أو السابعة والعشرين من عمره، فكيف تكون تلك الفترة فترة تدافع بين الحقيقة الزرادشتية والقرآنية، علماً أنه بدأ التأليف بعد الخمسين من عمره، ألا تكفي هذه الفترة لحسم ذلك التدافع ـ على فرضه ـ وخلاصة المسألة: ترجيح إسلامه على مجوسيته أو مجوسية والده.

(1) **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سابق، 146.

2.2. مسكويه في حياته الاجتماعية:

هنالك ثلاث بيئات من حيث المناطق أحاطت بمسكويه، الأولى: محيط الريّ؛ الذي ولد فيه ثم غادره في فترة غير معلومة لنا، ثم عاد إلى الريّ مرة أخرى أيام ابن العميد وابنه أبي الفتح؛ أي الفترة الواقعة بين 353هـ ـ 366هـ الثانية: محيط بغداد التي وصل إليها في فترة غير معلومة لنا لكنه بالتأكيد كان هنالك عندما كان نديماً للوزير المهلبي في الفترة بين 339 ـ 352هـ ثم غادر بغداد بعد ذلك ورجع إليها أيام عضد الدولة، أي في الفترة بين 366 ـ 372هـ الثالثة: محيط أصفهان التي انتقل إليها بعد وفاة عضد الدولة واستقر فيها إلى وفاته؛ أي في الفترة الواقعة بين 372 ـ 421هـ

فعلاً ليس لنا مدخل لمعرفة تفاعل مسكويه مع تلك البيئات إلا من خلال تتبع مسكويه نفسه في تقلّده لتلك المناصب الإدارية التي نالها في تلك المناطق، لأن الأخبار العامة عن تلك المناطق لا تكاد تفي في خصوص موضوعنا بإعطائنا الصورة المطلوبة عنها.

مع المهلبي [291 ـ 352هـ] (339 ـ 352هـ):

أبو محمد الحسن بن محمد المُهَلّبي، يعدّ من أهم رجال السلطة الذين عملوا مع الأسرة البويهية التي حكمت العالم الإسلامي قرابة المئة والعشرين عاماً في أغلب مناطقه، وقد تدرج في الوسط البويهي من حليف مناصر عادي إلى مفاوض معز الدولة؛ علي بن الحسين بن بويه، إلى الخليفة العباسي المستكفي، ثم مديراً لأراضي الخراج وأخيراً وزيراً.

وهو إذاك يتمتع بالعديد من المواهب الإدارية والسياسية، فضلاً عن كونه أديباً متعلماً، له أبيات من الشعر تذكر عادة في كتب الشعر، وقد انعكس ذلك على سلوكه كوزير، حيث قرّب منه العلماء والأدباء، وعقد مجالس للسمر باجتماع هكذا نخبة.

ولكن لم يكن ليخلو من آفات السلطة من حب الراحة والرفاه والبذخ ـ على ما يذكر التاريخ ـ ومجالس الطرب والسهر الماجن.

وبهذا انعكس سلباً وإيجاباً على مسكويه، فمن جهة أخذ عنه إيجابياته من خلال منادمته له ومعايشته لمشاكل الدولة وتفاصيلها اليومية، وما يرتبط بآداب الملوك والرئاسة، ومن جهة أخرى اشترك معه في حياة الترف والرفاه والمجون ـ على ما يذكر التاريخ ـ ولعلها الأيام التي ندم عليها بعد حين من الدهر، وأشار إليها في بعض كتبه كـ«تهذيب الأخلاق».

ويذكر أنه أثناء منادمته للمهلبي تعرف على أبي كامل تلميذ الطبري، فأخذ عنه مسكويه علوم التاريخ، وبالذات تاريخ الطبري، حيث يذكر لنا التاريخ أنه قرأ هذا الكتاب عند أبي كامل.

مع ابن العميد (352 ـ 360):

أبو الفضل محمد بن الحسين بن العميد، يعدّ أحد اثنين هما أهم كاتبين عرفهما التاريخ الإسلامي، حتى شاع أن الكتابة بدأت بعبد الحميد وانتهت بابن العميد. يعدّ من الشخصيات المتميزة ـ على ما نقل لنا التاريخ ـ على المستويات الإدارية والثقافية والسياسية، فمن جهة هو كاتب متميز خبر المسائل الإدارية و«السكرتارية» سنوات طويلة، ومن جهة أخرى يعدّ أديباً كبيراً يتمتع بالعديد من العلوم الأدبية والفلسفية والطبيعية، ومن جهة ثالثة فهو وزير ركن الدولة في الريّ تقلد الوزارة فترة طويلة، وقرب إليه ـ كما المهلبي ـ العلماء والأدباء والمفكرين، فكانت له معهم جلسات وسهرات، يستمع إلى الأدب ويتفاعل معه ويجيب به.

وكانت تحت يده مكتبة كبيرة تحوي العديد من الكتب العربية والمترجمة، وبهذه المناسبة قدّم مسكويه نفسه للوزير ابن العميد ليعمل معه، فعيّنه خازناً

على المكتبة، يرعاها ويهتم بها، وكانت فيها بعض سجلات البلاد كما يظهر من حوادث سنة 355هـ.

لعل هذه الفترة تعدّ في حياة مسكويه من أهم الفترات، وذلك لاتصاله وتفرغه في المكتبة لمطالعة الكتب، والتنقل بينها بموضوعاتها المتنوعة والمتعددة؛ فمن الأدب إلى الفلسفة إلى التاريخ وأخيراً الكيمياء. كما أن هذه الفترة لم يكن فيها مجرد خازن بل شارك وشاطر ابن العميد هموم الدولة، وتصريف الأمور، وإدارة البلاد بكل مشاكلها، ولقد أحسن الدكتور أركون حين اقتبس من نصوص مسكويه ما يتحدث فيها عن ابن العميد وأشار إلى دلالة مثل هذه النصوص على مستوى وعي ابن العميد ومسكويه في القضايا السياسية والاقتصادية والإدارية.

كما أن مسكويه كان في هذه الفترة مربياً لولد ابن العميد بطلب منه ـ كما عادة الأمراء آنذاك حيث يخصصون مربين لأولادهم، فقد ربى مسكويه أبا الفتح ابن العميد الذي صار في المستقبل القريب وزيراً مكان والده.

وقد ذكر الدكتور أركون أن هذه الفترة كانت فترة تعرّف مسكويه على علم الكيمياء، وذلك من خلال تواجده في المكتبة واطلاعه على كتب الكيمياء هنالك، وتعرفه على شخصية مجهولة لنا على المستوى التاريخي، قيل إنه يدعى أبا الطيب، لكنها كانت السبب في تعرفه إلى الكيمياء، وهي المناسبة التي ذمّ فيها التوحيدي مسكويه.

ولكن ما هي دلالة هذا الأمر على شخصية مسكويه، هل كان في تلك الفترة يطمع بأمور مادية من قلب المواد الخسيسة إلى مواد ثمينة كما كان اعتقاد أهل الكيمياء في ذلك الوقت؟ أم إنه كان مجرد فضول علمي في فترة شبابه خصوصاً أنه لم يكن مبرأ من هكذا فضول في علوم متنوعة؟ ليس لنا من قرينة لترجيح

أحد البعدين على الآخر، ولا أظن أن لمثل هذا دخل كبير في تكوّن شخصيته، ففي مطلق الأحوال هو عالم بأمور الكيمياء، على الأقل على مستوى أصولها كما يشهد بذلك جوابه عن سؤال التوحيدي في «الهوامل والشوامل»، وله منها موقف محدد أيام نضجه وكتابته لأفكاره، وهذ ما يهمنا فكرياً.

مع أبي الفتح بن العميد (360 ـ 366هـ):

هو أبو الفتح علي بن محمد بن الحسين بن العميد، عندما تسلم منصب الوزارة لم يكن يتجاوز الثالثة والعشرين عاماً، ومع أنه قد تربى على يد مسكويه، وعاش في كنف والده الذائع الصيت في مجالات الأدب والفلسفة والكتابة إلا أن الولد كان معاكساً لوالده، قد أخذته سكرة الشباب، وحب الراحة والدعة، والميل إلى الملاهي ـ كما ينقل لنا التاريخ ـ ويبدو من شكاية مسكويه في كتابه «تجارب الأمم» أنه كان كذلك.

وما يهمنا في هذه الفترة من حياة مسكويه أنه كان لا يزال خازن المكتبة، يديرها ويدبر شؤونها، أما غير ذلك فيما يخصنا فلا نُطْقَ للتاريخ فيه.

مع عضد الدولة (366 ـ 372هـ):

هو فناخسروه بن الحسن بن بويه، الملقب بعضد الدولة بن ركن الدولة، يعدّ من أهم ملوك بني بويه إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، حيث في زمانه طويت له عموم البلاد الإسلامية إلا القليل، وكانت بغداد مكانه الأساس، والتي نعمت في تلك الفترة التي حكم فيها بهدوء نسبي قلّما تنعم به بغداد.

وهو إذاك يعتبر من الملوك المتعلمين المتثقفين، فهو أديب وشاعر، له خبرة واسعة في الشؤون السياسية والإدارية، وكما يقول أركون فإن قبول عضد الدولة لمسكويه يعدّ حدثاً في تاريخ مسكويه له دلالة، فكيف برجل كعضد الدولة يقبل مسكويه الذي كان للأمس القريب صحبة أبي الفتح بن العميد الذي قتله عضد

الدولة شرّ قتلة؟ فهذا الحدث إن دلّ على شيء فهو يدل على فطنة مسكويه في خبرته التي وصل بها إلى درجة الدخول إلى قلوب السلاطين بهذه السرعة.

والأمر الآخر الذي له دلالة مقبولة نسبيّاً في هذه الفترة من علاقة مسكويه بعضد الدولة، هو ما أشيع عن اهتمام مسكويه في هذه الفترة بعلم الطب، حين يحلل أركون المسألة أنها كانت ترجع لاهتمام عضد الدولة بهذا العلم وتقريبه للأطباء، وإنشائه مستشفى آنذاك كان يعمل فيها العديد من مشاهير الطب آنذاك، وما يعزز هذا الأمر ما ذكر في مؤلفات مسكويه من كتب يشمّ منها رائحة الطب والتغذية[1]، ولعل هذا يكون بداية تعرف مسكويه على أساليب الطب وطرق التداوي ليتطور بعد ذلك في عمله واهتمامه بالطب الروحاني.

ثم إن نصوص مسكويه في عضد الدولة تدلل على مدى أخذ هذا الملك لقلبه، وكم هو معجب به، وبسياساته في إدارة البلاد والعباد.

وما يلفت الانتباه فعلاً وقد لفت انتباه أغلب الذين قرؤوا سيرة مسكويه هو التحول المعاكس لحياة مسكويه بعد وفاة عضد الدولة، حيث انزوى واعتزل الحياة السياسية، واقتصر على التأليف والتدريس والتربية، وهو نفسه يشير إلى هذا التحول عند حديثه عن نفسه في «تهذيب الأخلاق»، بل قد ظن بعض الباحثين أن وصيته التي نقلها التوحيدي في كتاب «المقابسات» كانت في تلك الفترة، أيّاً كانت الفترة فهنا حدثان يحملان دلالة على تحول ما حدث في حياة مسكويه، الأول: اعتزاله الحياة السياسية المباشِرة، الثاني: وصيته التي تتضمن الكثير الذي يشير إلى تحول ما في حياته.

بعد هذا المرور على أهم محطات حياة مسكويه يمكن استخلاص عدة ملاحظات:

---

(1) ستمر معنا ـ إن شاء الله ـ عند الحديث عن أعمال مسكويه.

1 ـ منذ شباب مسكويه وهو منخرط في عمق الحياة السياسية في عصره، ومرافق لكبار الشخصيات آنذاك، وهذا يدل على مهارة عالية في التعاطي مع تلك المجالات.

2 ـ كما أن تواجده في عمق تلك المجالات أكسبه خبرة عملية وواقعية بشؤون الحياة، وإدارة الدولة، وتدبير اقتصادها، لهذا عموماً تأثيرٌ على فكره بهذه النسبة أو تلك.

3 ـ مرافقته للكبار أتاح له الفرصة وبالذات مع ابن العميد وأبي الفتح للوصول إلى ما يمكن اعتباره أهم مراكز المعلومات والثقافة آنذاك على المستوى العيني والبشري، حيث كانت مكتبة ابن العميد وأبي الفتح تحت يديه طوال اثنتي عشرة سنة، وكذلك تواصله مع المفكرين والعلماء؛ كما لاحظنا ذلك مع أبي كامل في التاريخ، وأبي الطيب في الكيمياء، والأطباء في عصر عضد الدولة.

4 ـ كما أن مرافقته للكبار أثرت عليه سلباً حين فرضت عليه أو أتاحت له كل ملذات الدنيا آنذاك من الأكل والشرب ومجالس اللهو والمجون ـ كما ينقل لنا التاريخ ـ.

5 ـ وفاة عضد الدولة شكلت نقطة تحول كبيرة في شخصية مسكويه ومسارها، فبعده اعتزل الحياة السياسية وبدأ مشوار التفلسف والتفكير والتأليف، ويشهد لذلك بجلاء وصيته التي نقلها التوحيدي.

2.3. الأعمال الفكرية لمسكويه:

تعتبر الأعمال الفكرية لمسكويه أحد المعطيات في التعرف إليه، فبعد أن مررنا على بعض من هويته الشخصية، ثم بعض من حياته الاجتماعية، واللتين كانتا معطيات للتعرف إلى مسكويه نصل الآن للحديث عن أعماله الفكرية.

الواقع أن وضع أعماله الفكرية ليس بأحسن كثيراً من وضع هويته الشخصية وحياته الاجتماعية من حيث كمية المعلومات ومدى صحتها، هنالك العديد من الكتب والرسائل المنسوبة له وفي مجالات متنوعة، بعضها وصل إلينا وبعضها لم يصل أو لم يظهر إلى الآن، لكن في مطلق الأحوال هنالك قدر متيقن من الأعمال الفكرية متيقنة النسبة له، وهي تكفي لإنجاز عمل فكري عنه.

سنحاول تعداد كتبه ورسائله، والوقوف متعرفين عليها حتى نقترب أكثر من شخصيته، وسنحدد في نهاية المطاف الكتب التي نعتبرها متضمنة لفلسفته الأخلاقية التي هي محل اهتمام هذا البحث، ولنستخدم معيار «المطبوع والمحقق» من كتبه فعلاً، و«غير المطبوع والمحقق» منها؛ والتي هي الأخرى تنقسم إلى قسمين: الأول: ما يعتبر في حكم المفقود لكنه صحيح النسبة لمسكويه ـ على الظاهر ـ والثاني: ما يعتبر في حكم المفقود لكنه مشكوك النسبة لمسكويه أو مقطوع بعدمه لكنه نُسب إليه عند البعض. ولنقدم قبل ذلك كله جدولاً عمله الدكتور أركون لأهم الشهادات التي تحدثت عن مسكويه وذكرت كتبه.

م	أبو سليمان المنطقي	ياقوت	الخوانساري	القفطي	ابن أبي أصيبعة	الشهرزوري
1	الفوزان الكبير والصغير في علم الأوائل		كتاب الفوز الأصغر	كتاب الفوز الأصغر		الفوزان في علم الأوائل
2			كتاب الفوز الأكبر	كتاب الفوز الكبير		
3	كتاب ترتيب السعادات ومنازل العلوم	كتاب ترتيب السعادات	كتاب ترتيب السعادات			

4	تهذيب الأخلاق		كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق		كتاب تهذيب الأخلاق.	
5	الرسالة المسعدة					
6	المستوفى في الشعر	كتاب المستوفى	كتاب في مختار الشعر			كتاب المستوفى في الشعر
7	تجارب الأمم وتعاقب الهمم		كتاب تجارب الأمم	كتاب التجارب		
8	أنس الفريد	أنس الفريد	كتاب نديم الفريد	أنس الفريد		أنس الفريد
9			كتاب أنس الخواطر			
10	الحكمة الخالدة	الحكمة الخالدة	كتاب الحكمة الخالدة			الحكمة الخالدة
11	الشوامل		كتاب السياسة للملك			
12	كتب أخرى حول الرياضيات والعلوم الطبيعية، وعلم الكلام والحساب، والكيمياء، والطبخ	كتاب الجميع	كتاب آداب العرب والفرس	كتاب الأدوية المفردة		
13		كتاب السير	نزهة نامه علائي			
14			أدب الدين والدنيا	كتاب تركيب الباجات	كتاب الطبيخ	

15			كتاب فوز السعادة		كتاب الأشربة	
16	تعاليق حواشي الكتب المنطقية		مقالات في الحكمة والرياضة			تعاليق حواشي كتب المنطق

2.3.1. أعمال مسكويه المحققة والمطبوعة:

إن ما بين أيدينا من أعمال لمسكويه محققة ومطبوعة وصحيحة النسبة له تصل إلى عشرين عملاً بين كتب ورسائل، وهي كالآتي:

1 ـ **تجارب الأمم وعواقب الهمم**: كتاب في مجال التاريخ، يجري على نمط الطبري ولكن بصورة مختصرة فيما يرتبط بأحداث ما قبل البعثة النبوية، يفصّل بنسبة ما في تاريخ الملوك الفرس، وأكثر ما يهم الباحثين في هذا الكتاب هو تاريخ الدولة البويهية التي كان مسكويه في قلبها وبين ملوكها، حيث يروي الأحداث عن مشاهدة وعيان، وهي الفترة الواقعة بين عامي 340 ـ 372 هـ أي بعد وفاة عضد الدولة الذي كان مسكويه في خدمته.

2 ـ **ترتيب السعادات ومنازل العلوم**: وهو كتاب يتحدث عن سبيل السعادة ومراتبها من خلال السير في منازل العلوم للوصول إلى السعادة الحقيقية[1].

3 ـ **تهذيب الأخلاق**: وهو أشهر كتاب لمسكويه، يتحدث فيه ضمن سبعة مقالات عن مجموعة من المسائل الأخلاقية، بدءاً من تعريف النفس وما هي، ومروراً في تحديد الفضائل ومفاهيم مثل السعادة والخير، وانتهاءً بطرق تشخيص الأمراض النفسية وكيفية علاجها.

---

(1) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **السعادة في الأخلاق**، المطبعة العربية، 1928م.

4 ـ **الحكمة الخالدة (جاويد خردن)**: وهو كتاب جمع فيه مسكويه مجموعة من الحكم من عدة ثقافات وشعوب، كالروم والهند والفرس والعرب، حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي[1].

5 ـ **رسالة إلى بديع الزمان الهمذاني**: وهي رد على رسالة بعث بها إلى مسكويه يعتذر فيها منه[2].

6 ـ **رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها**: وفيها يذكر مسكويه كلاماً لأرسطو يعرف فيه الشيء الروحاني، ويثبت له خصائص تخصه. وقد نشرها أركون[3].

7 ـ **رسالة في تمييز الدهر والزمان**: ويتحدث فيها مسكويه عن الفرق بين الزمان والدهر، علماً أنه تحدث عن المسألة نفسها في كتاب الهوامل والشوامل أيضاً ردّاً على سؤال التوحيدي له. وقد نشرها أركون[4].

8 ـ **رسالة في جوهر النفس**: كان للنفس مكانة خاصة في اهتمام مسكويه، وقد أرفد لها هذه الرسالة الموجزة التي تحدث فيها عن النفس ومسائلها. وقد نشرها أركون فيما نشره من نصوص مسكويه[5].

---

(1) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه طهران، طهران ـ إيران، 1377 هـ.ش.

(2) الهمذاني، بديع الزمان، **رسائل بديع الزمان الهمذاني** على هامش كتاب خزانة الأدب لابن حجة الحموي، مصر، 1884، وط4، المطبعة الهندية، مصر، 1928م.

(3) Arkoun (M): Texts Inédits de Miskawayh Annales Islamologiques, publications de I'Institut Français d'Archéologie Orientale du caire Volum.V.1963

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) المصدر السابق نفسه.

9 ـ **رسالة في الطبيعة**: يتحدث فيها عن الجواهر الطبيعية في الكون، والتي يتشكل منها عموم الكون، وهي بسائط ومركبات. وقد نشرها أركون[1].

10 ـ **رسالة في معنى الدعاء**: نشرها أركون[2].

11 ـ **رسالة في المقولات الثلاث**: يتحدث فيها مسكويه بشكل موجز عن ثلاث من المقولات العشر، وهي: الكم والكيف والوضع. نشرها أركون[3].

12 ـ **رسالة في العاقل والمعقول**: يتحدث فيها مسكويه عن مسألة العاقل والمعقول، وهي من مسائل المعرفة التي اهتمت بها الفلسفة بشكل عام، وقد نشرها أركون[4].

13 ـ **رسالة في الخواطر**: نشرها أركون.

14 ـ **رسالة في اللذات والآلام**: يتحدث فيها مسكويه عن اللّذة من حيث المفهوم والأقسام، وأيها اللذة الحقيقية التي هي غاية الإنسان وفي الضمن يتحدث عن الآلام أيضاً. حققها ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي[5].

15 ـ **رسالة في ماهية العدل**: يتحدث فيها مسكويه عن أنواع العدل التي قسمها إلى ثلاثة هي: العدل الطبيعي، والوضعي، والإلهي[6].

---

(1) أركون، المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) المصدر السابق نفسه، كما نشرها في كتاب: **نزعة الأنسنة**، ص453.

(5) بدوي، الدكتور عبد الرحمن، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، رسالة الآلام واللذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان، ص98.

(6) تحدث عنها محسن مهاجرنيا، **الفكر السياسي لمسكويه الرازي: قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي**، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت لبنان، 2004م، 1425هـ ص149.

16 ـ **الفوز الأصغر**: وهو مصنف من ثلاثة مواضيع هي: إثبات وجود الله ـ سبحانه ـ والنفس، والنبوة، ويعتبر الكتاب من الكتب المهمة في فكر مسكويه[1].

17 ـ **مسائل في أحوال الروح**: نشرها حلمي ضيا أولكن في كتاب رسائل ابن سينا[2].

18 ـ **مقال في النفس والعقل**: يتحدث فيه مسكويه عن مسألة النفس وعلاقتها بالعقل، وهي سؤال من عشرة أجزاء وجّهها له شخص مجهول فيجيب فيها مسكويه عليه. حققها ونشرها عبد الرحمن بدوي[3].

19 ـ **الهوامل والشوامل**: وهي مجموعة من الأسئلة التي وجّهها أبو حيان التوحيدي إلى مسكويه وسمّاها بالهوامل تشبيهاً لها بالإبل غير المقيدة، وقد أجاب مسكويه عنها بصورة تجمع بين رفعة الأدب وعمق التحليل، ودقة التفلسف، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر[4].

20 ـ **وصية مسكويه**: ذكرها التوحيدي في كتاب «المقابسات»[5].

2.3.2. أعمال مسكويه غير المطبوعة وصحيحة النسبة إليه:

هنالك من الكتب التي تعتبر صحيحة النسبة لمسكويه لتوافر العديد من القرائن التاريخية المؤكدة أنها له، ولكنها لم تصلنا أو في حكم المفقود، وهي الآتي:

---

(1) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **الفوز الأصغر**، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، (لا.ت).

(2) ابن سينا: **رسائل ابن سينا**، نشرها حلمي ضيا أولكن، استنبول 1951، ص69 ـ 70.

(3) بدوي، الدكتور عبد الرحمن، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، رسالة النفس والعقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان، ص57.

(4) **الهوامل والشوامل**، مسكويه وأبو حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، نشر لجنة التأليف والترجمة.

(5) التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن عباس، **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوسي، ط2، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م، ص336.

1 ـ **أحوال الحكماء وصفات الأنبياء السلف**: ذكره الخوانساري[1] والعاملي[2].

2 ـ **أنس الخواطر**: ذكره الخوانساري.

3 ـ **أنس الفريد**: ذكره السجستاني[3].

4 ـ **تعاليق حواشي المنطق**: ذكره الشهرزوري، كما يقول أركون.

5 ـ **تفصيل النشأين وتحصيل السعادتين**. ذكره الطهراني[4].

6 ـ **حقائق النفوس**، ذكره العاملي[5].

7 ـ **الرسالة المسعدة**: أشار إليها مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، وذكرها السجستاني، حسب جدول أركون.

8 ـ **الفوزان في علم الأوائل**، ذكره الشهرزوري حسب جدول أركون.

9 ـ **الفوز الأكبر**: ذكره القفطي[6].

10 ـ **فوز السعادة**: ذكره الخوانساري. حسب جدول أركون.

11 ـ **كتاب الأشربة**: ذكره ياقوت[7].

12 ـ **كتاب الجامع**: ذكره ياقوت[8].

---

(1) **روضات الجنات**، ص70.

(2) الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، (لا.ت)، ج3، ص160.

(3) **منتخب صيوان الحكمة**، ص156.

(4) الطهراني، آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط1، 1983م، 1403هـ ج4، ص351.

(5) العاملي، محسن، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1983م، ج3، ص160.

(6) **تاريخ الحكماء**، مصدر سابق، ص332.

(7) **معجم الأدباء**، مصدر سابق، ج19، ص279.

(8) **معجم الأدباء**، مصدر سابق، ج5، ص10.

13 ـ **كتاب السياسة للملك**: ذكره الخوانساري[1].

14 ـ **كتاب السير**: ذكره ياقوت الحموي[2].

15 ـ **كتاب في الأدوية المفردة**: ذكره القفطي[3].

16 ـ **كتاب تركيب الباجات من الأطعمة**: ذكره القفطي[4].

17 ـ **كتاب المستوفى**: ذكره ياقوت الحموي[5].

18 ـ **المختصر في صناعة الأرتاميطقي**: ذكر مسكويه في تهذيب الأخلاق.

19 ـ **مقالات في الحكمة والرياضة**: ذكره الخوانساري[6].

2.3.3. أعمال منسوبة لمسكويه نسبة خاطئة.

هنالك من الأعمال ما نسب لمسكويه في بعض المصادر، لكن التحقيق التاريخي الحديث كشف عن عدم صحة نسبتها إليه بل عرف أصحابها من هم، وهي الآتي:

1 ـ **أدب الدين والدنيا**: نسبه التوحيدي إلى مسكويه كما هو موضح في جدول أركون إلا أن التحقيق أثبت كون الكتاب للـ«ماوردي» على ما ذهب إليه أركون.

2 ـ **نزهة نامه علائي**: نسبه الخوانساري إلى مسكويه كما هو موضح في جدول أركون، إلا أن التحقيق أثبت كونه كتاباً لـ«شمردان بن أبي الخير» على ما ذهب إليه المحقق الطهراني[7].

---

(1) **روضات الجنات**، مصدر سابق، ص70.
(2) **معجم الأدباء**، ج5، مصدر سابق، ص10 ـ 11.
(3) **تاريخ الحكماء**، مصدر سابق، ص332.
(4) **تاريخ الحكماء**، مصدر سابق، ص332.
(5) **معجم الأدباء**، ج5، مصدر سابق، ص10.
(6) **روضات الجنات**، مصدر سابق، ص70.
(7) **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، مصدر سابق، ج24، ص130.

بعد هذا العرض لكتب مسكويه وواقعها المعلوماتي يمكننا القول إن القدر المطبوع من كتبه تكفينا لإنجاز عمل علمي لدراسة فلسفته الأخلاقية، خصوصاً أن عمدة كتبه في مجال الأخلاق مطبوعة ومحققة، وهي في نظرنا: «تهذيب الأخلاق»، و«الفوز الأصغر»، و«الهوامل والشوامل»، حيث يعتبر الأول أنضج كتبه في مجال الأخلاق؛ لأنه جاء بعدما ألّف أغلب كتبه الفلسفية، أما الثاني فإنه الخلفية الفلسفية الكاشفة عن مفهوم النفس عند مسكويه بأوضح عبارة وردت له في هذا المجال، أما الثالث فهو من خلال الأسئلة والأجوبة كشف العديد من آرائه وأفكاره في مجال الأخلاق. أما الرسائل الأخرى فهي معينات فرعية ثانوية أكثر من أن تكون كتباً أساسية، وذلك لكون أغلبها موجزة، بالإضافة إلى أنها لا تزيد كثيراً فيما قاله في كتبه الأخرى خصوصاً أن مسكويه يعتمد أسلوب التكرار لمطالبه كثيراً، ذلك راجع لغايات أخلاقية تربوية كما سنبينه في محله.

الفصل الثالث

أصول التفكير الأخلاقي عند مسكويه

هنالك في الحياة تتمايز الأشياء ويختلف بعضها عن بعض، فثمة شجرة وحجرة، وحصان، وغراب... إلخ يتمتع كل منها بما يمايزه ويغايره عن بقية الأشياء. وفي الشيء نفسه ثمة ما هو لبٌّ وأسٌّ وأصلٌ فيه، وثمة ما هو قشر وإضافة وفرع لا يضرّ فقدانه في زعزعة هويته. كذلك الأمر في عالم الأفكار؛ فهي تتمايز فيما بينها، وفي الفكر نفسه هنالك ما هو لبّه وما هو قشره، وهنالك ما يعتبر ثابتاً مستقرّاً فيه يُميزه عن غيره ويَطبع له هويتَه، وهنالك ما هو إضافة وزيادة لا تؤثر البتة في هويته واستقراره. وليس مهمّاً الحديث عن تفاضلها وحسن اتساق أفكارها، على الأقل الآن ومرحليّاً، بل ما يهم هو التعرّف إلى الفكر نفسه لبّه وأصله وأسّه.

وما نحن فيه من الحديث عن فكر مسكويه الأخلاقي، نعتقد أنّ هنالك في فكره ما هي أصول وأسس بَنى عليها فلسفته الأخلاقية بصورة تدريجية، بحيث تعتبر اللبنات التي صاغت عموم الميادين والحقول في فلسفته الأخلاقية وأعطتها هويّتها وتميّزها عن غيرها، ولا نريد بهذا التميّز أيّ نوع من المفاضلة والتفوق بل غرضنا التوصيف والتحديد والتحليل.

وليس مهمّاً فيما إذا كانت هذه البنى واللبنات من إبداعاتها الخاصة أم

هي تلفيق انتقائي منظم لمجموعة من المدارس الفكرية أم غيرها، بل المهم هو التعرف إليها، وعلى الكيفية التي وظّفها مسكويه في بناء فلسفة أخلاقية، والنتائج التي استخلصها بعد ذلك. وستكون لنا وقفة تقييمية بعد عرض تمام فلسفته الأخلاقية لنتناول فيها عدة إشكاليات طرحت على فلسفة مسكويه العامة والأخلاقية بشكل خاص.

واستباقاً للعرض التفصيلي لفلسفة مسكويه الأخلاقية نودّ أن نوضح من خلال عرض إجمالي مسيرة الفصول الثلاثة القادمة، ودور كل فصل في عرض فلسفته الأخلاقية، وهي كالآتي:

في هذا الفصل (الثالث) سنحاول البحث عن أصول التفكير الأخلاقي عند مسكويه، أي عن الأساس النظري الفلسفي الذي من خلاله يبني مسكويه فلسفته الأخلاقية، والذي نعتقد أن «مفهوم النفس» وما يرتبط بتحليله هو الجذر والأصل والأساس الذي عليه قامت فلسفته الأخلاقية، وهذا ما سيكون محل بحثنا في هذا الفصل.

وفي الفصل الرابع، وبعد معرفة الأساس النظري الفلسفي لفكر مسكويه الأخلاقي، سنحاول التعرف عبر التدرج مع مسكويه في فلسفته الأخلاقية على الميادين الأخلاقية التي تناولها من خلال فلسفته وما ترتب عليها من تشكيل لهرم الفضائل وما يتشعب منها، وبالتالي إلى القيمة أو الفضيلة الكبرى.

أما الفصل الخامس والأخير، فسنحاول وعبر التدرج نفسه مع مسكويه التعرف على أساليب الالتزام الأخلاقي أو الترويض أو طرق كسب الأخلاق؛ إن على المستوى الفردي أو الجماعي.

والواقع أن هذه الفصول الثلاثة (الثالث، الرابع، الخامس) تعتبر الجوهر الأساس في التعرف على فلسفة مسكويه الأخلاقية.

1. مفهوم النفس... وتشكل الفلسفة الأخلاقية

ابتدأ مسكويه حديثه في كتابه «تهذيب الأخلاق» بعد أن حدد غرضه من تأليفه، وأنه محدد في «أن نحصّل لأنفسنا خُلُقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة»، قائلاً: «والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا: ما هي؟ وأيّ شيء هي؟ ولأيّ شيء وجدت فينا؟»، لم يكن هذا التصريح منه مقنعاً لنا عندما قُرئ للمرة الأولى، بل حدا بنا الظن أن وراء هذا التصريح خلفية أعمق ثاوية في أعماقه، واستنكرنا: أن من غير المعقول ـ عادة ـ أن يصرح كاتب عن بنيته الثاوية بهذه الصراحة وفي مقدمة الكتاب؟! فرحنا نجول كتبه ورسائله بحثاً عن تلك الخلفية أو الأصل أو الأساس، وكلما انتقلنا من كتاب إلى آخر ومن رسالة إلى أخرى ومن مطلب إلى آخر بدأ استنكارنا يضمحل، وبدأنا نقتنع أن الخلفية الأساس لفكر مسكويه الأخلاقي كامن فعلاً ومن دون مواربة وراء «مفهوم النفس» عنده، ورجعنا مرة أخرى إلى كتاب «تهذيب الأخلاق» لنوقن أنه فعلاً بنى فكره الأخلاقي على ما صرح به في بداية الكتاب! من ضرورة معرفة «النفس» ما هي؟ ولأيّ شيء وجدت فينا؟

وبعد مراجعة مسكويه ومتابعته في عرضه لمفهوم النفس في كتبه ومصنفاته ورسائله وجدنا بالفعل أنه قد أولى هذه المسألة أهمية كبرى من اهتمامه الفلسفي والأخلاقي، فقد تحدث عنها في «الفوز الأصغر»، و«الهوامل والشوامل»، و«تهذيب الأخلاق»، وخصص لها رسالة في «النفس والعقل»... وغيرها، بل وفي الكتاب الواحد نفسه يعيد ويكرر المطلب عدة مرات ومن جوانب متعددة، وهذا ما يؤكد أهمية هذا المفهوم عنده على المستوى الفلسفي الأخلاقي.

والذي يعتبر فعلاً تتويجاً لفكر مسكويه الأخلاقي هو كتابه «تهذيب الأخلاق»، والذي يظن أنه آخر ما كتبه في مجال الفلسفة الأخلاقية، حيث رجح الدكتور أركون ترجيحاً معقولاً أن يكون تاريخ كتابته بعد العام 375هـ وذلك لكونه قد

جمع فيه عموم قناعاته الفلسفية موظفةً بصورةٍ مباشرةٍ في المسألة الأخلاقية، وقد خصص المقالة الأولى منه للحديث عن «النفس» وشؤونها، لكن أوضح المواقع التي تناول فيها المسألة هي في «الفوز الأصغر» ضمن عشرة فصول مرتبة بحيث يلحق فيها التالي سابقه.

وإذا كان «مفهوم النفس» هو الأساس والخلفية التي انطلق منها مسكويه في بناء فلسفته الأخلاقية فإن الغاية التي توّج بها فلسفته هي السعادة والكمال والخير، فهكذا يبدأ مسكويه من تحليل مفهوم النفس تحليلاً فلسفيّاً ينتقل من جزء منه إلى لازمه، ومن اللازم إلى اللازم اللاحق ليصل في النهاية إلى الغاية التي تبتغى «لذاتها» ولا تبتغى لشيء آخر ـ كما يعبر ـ وهي السعادة والكمال والخير.

وما علينا القيام به هو متابعة مسكويه في سيره الفلسفي ابتداءً بـ«مفهوم النفس» ووصولاً إلى «السعادة»، وسنحاول تحليل وتوصيف المفاهيم التي وظّفها في هذه المسيرة، فلتكن هذه المتابعة على محورين: النفس، والسعادة.

1.1. تعريف النفس:

لن نجد في كلام مسكويه مطلباً مفرداً للحديث عن تعريف جامع مانع ـ كما يقول المناطقة ـ للنفس، بل هو في أغلب حديثه ـ إن لم نقل كله ـ يعرف النفس بخصائصها وآثارها، حسب الموقع المبحوث فيه، والسياقات التي يتحدث فيها، لكن الذي يمكن أن يؤخذ كملمح عام ورد في طيّات كلامه قوله إن النفس «جوهر قائم بنفسه وذاته»[1]، وهو في سياق أن يتخذ هذا التعريف كبداية لحديثه عن النفس ومجموعة من خصائصها وآثارها، وحتى لو تتبعنا بقية كتبه ورسائله فإننا نجد أن حديثه عن النفس يأتي في سياقات معينة وبحسب السياق يذكر الملمح أو الخاصية التي تناسبه. لذا نكتفي بهذا

(1) مسكويه، **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص37.

المقدار لننتقل إلى النقطة التالية التي سيتضح من خلالها العديد من خصائص النفس كما تناولها مسكويه.

1.2. خصائص النفس:

ليس خفيّاً ما لمسكويه من خبرة في المجالات الطبية والفيزيائية والهندسية التي كانت متداولة في عصره، ذلك أنه كان خازناً لمكتبة الدولة آن كان أميناً على مكتبة ابن العميد، والتي وصفها باحتوائها على العديد من الكتب المتنوعة في مختلف المجالات، وفي مسألتنا، خصائص النفس، نرى مدى حضور هذه العلوم في تفكيره الفلسفي كمعطيات للتأمل والنقد وبناء الأفكار، فهو يوظف هذه الخبرة بشكل واضح سواء في بناء فكره أم نقد كلام الآخرين، وهذا ما سيبدو لنا من تعداد بعض خصائص النفس كما ذكرها، وهي كالآتي:

1.2.1. مغايرة الجسم:

يَعتبر مسكويه الإنسان مركباً من نفس وجسم، وتعدّ هذه بداية بلورته لمفهوم النفس، فمن خلال المغايرة والتمايز ينسب للنفس أحكاماً وخصائص وغايات وكمالات مختلفة كل الاختلاف عن الجسم، وبالتالي يحدد مساراً مختلفاً لكل منها عن الآخر، بل نجده يعاتب أبا حيان التوحيدي الذي ألمح له إشكالية معرفة الإنسان ومدى حيرتها حين قاله له سائلاً ثم حائراً متململاً: «ما ملتَمسُ النفس في هذا العالم؟ وهل لها ملتمَسٌ وبُغية؟ وإن وُسمت بهذه المعاني خرجت عن أن تكون عليَّةَ الدرجة، وخطيرة القدر؛ لأن هذا عنوان الحاجة، وبدءُ العجز. ولولا أن يتسع النطاقُ لسألت: ما نسبتها إلى الإنسان؟ وهل لها به قوام، أو له بها قوام؟ وإن كان هذا فعلى أيّ وجه هو؟ وأوسعُ من هذا الفضاء حديثُ الإنسان؛ **فإنّ الإنسان قد أشكَل عليه الإنسانُ**» فقال له ضمن جوابه: «فأما حديث الإنسان الذي شكوت طوله، وحكيت من الكلام المتردّد الذي لم يُفدك

طائلاً، فالذي ينبغي أن تعتمد عليه هو أن اللفظة موضوعة على الشيء المركب من نفس ناطقة وجسم طبيعي»[1].

وفي مقام إثبات هذه المفارقة يذكر مسكويه عدة أدلة؛ هي:

1.2.1.1. دليل التمايز:

يستند هذا الدليل على مفاهيم فلسفية بخصوص المادة والصورة (الهيئة) والتركّب، وتقرير الدليل: إن المادة؛ الجسم الطبيعي، يتعيّن من خلال الصورة إذا تركبت فيه، فالفضة مثلاً قابلةٌ للعديد من الأشكال كالإناء، والسوار، والخاتم... إلخ، وما يعيّنها على واحد من هذه هي الصورة أو الهيئة، فإذا صبّت الفضة على شكل الخاتم صارت خاتماً، وعلى شكل الإناء صارت إناءً... وهكذا، ولكن إذا شكلنا الفضة على أساس الخاتم فإن عملية تحويلة من الخاتم إلى الإناء بحاجة إلى صهره مرة أخرى وإعادته إلى مادة لا على التعيين ثم تشكيلها على صورة أو هيئة إناء، وإلا فإن النتيجة ستكون إما صورة مشوهة نتيجة تمازج صورتين على مادة واحدة، أو صورة ثالثة غير الإناء والخاتم وغير مشوهة في الوقت نفسه، لكن في مطلق الأحوال فإن صورتها الأولى وهي الخاتم عدمت ولم تتحقق صورتها المرادة وهي الإناء، وهذه خاصية في الجسم؛ أي إنه لا يقبل صورة أو هيئة إلا بانعدام الصورة السابقة التي كان عليها.

ولكن النفس ليست كذلك، بل هي قادرة على استيعاب صور متعددة غير متناهية في آنٍ واحد من غير أن يؤثر ذلك في حقيقتها، بل إذا كان تعدد الصورة من غير إعدام للأولى في الجسم مفسدٌ لها فإن النفس كلما تكاثرت عليها الصور تكاملت وازدادت قوة لاستيعاب صور أخرى.

---

(1) مسكويه، **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، ص179 ـ 181.

وإذا كان الحال كذلك علمنا إذن أن الجسم شيء والنفس شيء آخر، وإلا كان الشيء هو غيره في آن معاً وهذا مخالف لبداهة العقل.

بهذا التقرير قرر مسكويه دليل تمايز النفس عن الجسم وذلك في أكثر من كتاب ورسالة مع فارق تنوع الأمثلة، ففي أحدها يذكر مثال الفضة، وفي غيرها يذكر الأشكال الهندسية، يقول في ذلك: «إن من الأشياء البينة الواضحة أن الجسم إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل صورة غيرها من جنسها إلا بعد أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها مفارقة تامة. ومثال ذلك: أن الفضة إذا قبلت صورة الجام لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز إلا بعد أن تزول عنها صورة الجام وتخلعها خلعاً تامّاً. وكذلك الشمع إذا تقبل صورة النقش لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر إلا بعد أن تمحى عنه صورة النقش الأول ويفارقه مفارقة تامة، وعلى هذا جميع الأجسام.

وهذه قضية صادقة مشهورة لا يُحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئاً حاله مخالف لحال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه أعني أنه يقبل صوراً كثيرة من غير أن يبطل منها شيء يتبين لنا أنه ليس بجسم، فإن بان لنا أنه مع ذلك كلما كثرت هذه الصور فيه ازداد قوة على قبول غيرها، ثم جرى ذلك منه على هذا الترتيب إلى غير نهاية ازددنا بصيرة ويقيناً أنه ليس بجسم.

والنفس الناطقة هذه صورتها، وذلك أنها إذا قبلت صورة معقول ما وثبتت تلك الصورة فيها ازدادت بها قوة على تصور معقول آخر ينضاف إليها من غير أن تفسد الأولى. ثم كلما كثرت صور المعقولات عليها اقتدرت بها على قبول غيرها، وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات»[1].

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص37 ـ 38.

1.2.1.2. دليل الإنسانية:

ومن الأدلة على مغايرة النفس للجسم دليل الإنسانية، وهذا الدليل يستند على مسلّمة ـ حسب ما يعتبرها مسكويه ـ مفادها: أن الإنسان يمتاز عن الحيوانات بقدرته على التفكير والتمييز وقبول الصور والمعقولات، لا بتنوع الصور والهيئات التي يحويها جسمه، بل إننا نقرب الإنسان من الحيوان حين لا نرى من أيّ استعمال لهذه القوة والقدرة، فإن كرر الإنسان الخطأ مرات ومرات، ولم يميز بين الأمور التي له أن يميّزها هنا نعتبر مثل هذا الإنسان أقرب إلى الحيوان، والعكس بالعكس، فكلما استخدم الإنسان هذه القدرة وعقل الأمور أكثر وأكثر، وكان أقدر على تمييز الأمور الدقيقة من غيرها قلنا إنه أكثر إنسانية من غيره.

وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على وجود وثبوت شيء في الإنسان يغاير به بقية الحيوانات، ومن الضروري أن يكون هذا الذي يمتاز به الإنسان عن غيره غير جسم وإلا لما اختلف به عن الحيوان لأنه له جسم. وهذا الشيء لا بدّ أن يكون هو النفس، ولا مشاحة في الألفاظ ـ كما يقول مسكويه ـ في التعبير عن النفس، سواء عُبّر عنها بالنفس الناطقة أو القوة العقلية أو المميّزة... أو أيّ شيء، المهم أنها شيء غير البدن ولهذا خصائص نتعرض لها بعد الانتهاء من إثبات مرحلة التمايز هذه.

يقول في هذا الصدد: «إن من الأمور المسلّمة أن الإنسان إنما تميّز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى الموجود له [يقصد تعقله للصور] لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيءٍ من أشكاله البدنية. ومن الدليل على أن ذلك كذلك أن هذا المعنى هو الذي يقال به فلان أكثر إنسانية من فلان إذ كان فيه أبين وأظهر، ولو كانت إنسانيته بالتخاطيط أو غيرها من جملة البدن لكانت إذا تزايدت في الإنسان قيل بها إن فلاناً أكثر إنسانية من فلان ولسنا نجد الأمر كذلك، وهذا

المعنى الذي ذكرناه يسمى مرة نفساً ناطقة ومرةً قوة عاقلة ومرة قوة مميزة، ولنا اتساع في هذه الأسماء فلتسمَّ أيّ اسم كان»[1].

1.2.1.3. دليل القيادة:

وآخر دليل يذكره مسكويه على مغايرة النفس للبدن هو ما نسميه بدليل القيادة، وفي هذا الدليل يوظف مفهوم الآلية والاستقلالية والغاية ليدلل على مبتغاه، وتقريره كالآتي: إن الجسم آليّ، وكل عضو فيه آلة أيضاً، ومقتضى الآلية أنها موضوعة لنيل غرض وغاية معينة، فكما أن المقص آلة للقطع، والقلم آلة للكتابة، كذلك الجسم وكل عضو فيه آلة لغرض معين. فما هو الشيء المستقل بذاته والذي يقود تلك الآلات إلى أغراضها، وهنا نحن أمام احتمالين؛ الأول: إن هذا الشيء هو الجسم نفسه؛ لكن هذا مخالف لمقتضى ما قيل من أن الجسم وكل أعضائه آلة، وكيف تتحقق للجسم القيادة والاستعمال وهو في الحقيقة مُقادٌ ومُستعمل. الثاني: أن يكون هذا الشيء أمرٌ غير الجسم؛ وهذا ما نطلق عليه بـ«النفس» لما فيه من الاستقلالية والاستعمال للجسم.

لكن لقائل أن يدعي أن الاحتمال الثاني قد لا يكون النفس بل الأعراض التي تتوارد على الجسم بتنوعاتها، أو الأمزجة التي تحدد وتؤثر على سلوك الجسم.

ولكن مسكويه لا يقبل بهذين الاحتمالين، ويردّ عليهما بمفهوم الأشرف والأخس، والتابع والمتبوع، ويصور الموضوع على أن الأعراض والأمزجة في الحقيقة محتاجة إلى الجسم في وجودها، لأن الجسم هو المحل الذي تعرض عليه وتتواجد فيه، وما هذا حاله فهو أخس أو أقل رتبة من معروضه، وعليه لا يمكن أن تكون له القيادة بل له التبعية والانقياد، لنستمع إليه يقول: «ومما يدل على أن هذا المعنى ليس بجسم أن جميع أعضاء الحيوان من الإنسان وغيره

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص38.

صغُر فيه أو كبر، ظهر منه أو بطُن إنما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن ليناله إلا به؛ فإذا كان البدن كله آلات ولكل آلة منها فعل خاص لا يتمّ إلا بها؛ اقتضى استعداده كما تستعد آلات الصائغ والنجار وغيرها.

ولا يجوز أن يقال إن بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال، فإن ذلك البعض يشار إليه ويظن أنه يستعمل الآلات الباقية أيضاً آلة أو جزءاً من آلة، وجميعها مستعمَلَةٌ ومستعمِلُها غيرُها، فإذا كان مستعملها غيرها لم يكن بجزءٍ منها وجب أن يكون غيرَ جسم ليتم به، وأن لا يستعمل مكان الجسم ولا يزاحم الآلات الجسمية في مواضعها لأنه لا يحتاج إلى مكان، ويستعملها كلها على اختلاف الأغراض المستعملة فيها في حال أمر واحدة من غير غلط ولا عجز ليتم من الجميع أمرٌ واحد، فإن هذه الأحوال ليست أحوال الأجسام ولا مشروطة في أحكامها».

ثم ينفي كونها عرضاً أو مزاجاً بقوله: «إن المزاج وبالجملة الأعراض التي توجد في الجسم كلها تابعة للجسم، والتابع للشيء هو أخسّ منه وأقل حظّاً من الوجود لأنه لا يوجد إلا بوجوده، فإن كان أخسّ منه فكيف يستخدمه ويستعمله كما يستعمل الصانع آلته ويصير رئيساً ومحتكماً عليها وفيها. فهذا قبيح وشنيع»[1].

وعليه فلا بدّ أن يكون ذلك المستعمِل هو النفس لا غيرها.

1.2.2. إدراكات النفس:

هنا ينتقل مسكويه إلى خاصية أخرى للنفس يتفرع الحديث عنها إلى فروع عديدة من الخواص المرتبطة بهذا العنوان، وهو بهذا التدرج في عرض هذه

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص38 ـ 39.

الخصائص ينتقل من مرحلة إلى أخرى في بناء فلسفته الأخلاقية المتكئة على مفهوم النفس وخصائصها.

في هذا البند يتطرق مسكويه إلى أنواع الموجودات في الخارجِ الأعمِّ من المرئي وغير المرئي، ويتحدث عن علاقة النفس بهذه الموجودات من حيث الإدراك وعدمه، ثم ينتقل إلى كيفية الإدراك، ثم ينتقل إل علاقة النفس بالعقل والحس في حيثيات الإدراك، وأخيراً يتطرق إلى علاقة النفس بالحواس وأخطائها، لنعرض كل هذه الأمور ثم لنرَ أيَّ نتيجة يتوصل إليها مسكويه ولماذا؟

1.2.2.1. الموجودات وإدراك النفس لها:

يقسم مسكويه الموجودات إلى أمور بسيطة وأخرى مركبة، وكل منهما ينقسم هو الآخر إلى أقسام أخرى. فالموجودات البسيطة على قسمين: هيولانية وغير هيولانية. والموجودات المركبة إما عناصر أو «استقصات»بالتعبير القديم، أو مركبات من عناصر (أو استقصات) أي مركب من مركب، يقول مسكويه مستفيضاً في شرح الموضوع:

«غير الهيولانية منها [أي من الأمور البسيطة] هي المعقولات؛ أعني الموجودة بغير مواد».

«والهيولانية منها [أي من الأمور البسيطة] هي التي تقرب من الموضوع وتوجد في الوهم، وهي رسوم الجزئيات كما يفعله أصحاب التعاليم فإنهم يأخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي، أعني الأبعاد الثلاثة في غير مادة كأنها موجودة بذواتها، وكذلك يأخذون توابع الجسم مفردة أعني الحركة والزمان والمكان والأشكال، وبالجملة كل ما لا يوجد إلا في الجسم وبه فيفردونها عن موادها ويلحظونها بأوهامهم مرة بسائط ومرة مركبة وغير حوامل (...) وهذه حال موجودة للنفس، أعني أنها تدرك الأمور المركبة ثم تحلها إلى بسائط، ثم

تأخذ تلك البسائط في الوهم فتفردها تارة وتركبها أخرى من ضروب التركيبات فربما كانت تلك التركيبات حقائق، وربما لم يكن لها حقائق، كما يتوهم عنقاء مغرب، وإنسانٌ يطير، وشخص خارج من العالم، وحيوان مركب من حمار ونعجة فهذه لا حقائق لها ولا وجود خارج الوهم، وقد يجوز أن يركب من البسائط في ما له حقيقة ووجود من الخارج، وأمثلته كثيرة».

«فهذه حال البسائط ما كان منها هيولانيّاً وما كان غير هيولاني».

أما المركبات وهي المشاهدة في عالم الخارج بكثرتها الواسعة، فهي على قسمين، هما:

1 ـ العناصر الأربعة التي كان يؤمن بها العلم القديم، وهي: النار، والهواء، والتراب، والماء والمعبر عنها بـ«استقصات أولٌ».

2 ـ «ومنها مركبات من الاستقصات، والمركبات منها حيوان ومنها جماد ومنها نبات، ثم ينقسم كل واحد منها بضروب التركيبات وأنواع المزاجات إلى أنواع كثيرة جدّاً، وتنقسم أيضاً أنواعها إلى أشخاص [عيانية خارجية] لا تحصى (...) ولما كانت الاستقصات الأربعة مزاجها مختلفاً بالأقل والأكثر والأَشدُّ والأضعف صار لها بالأمزجة توابع من الكيفيات مختلفة [وهي الرطوبة، واليبوسة، والحرارة، والبرودة]، وليس تخلو هذه الاختلافات من أن تكون إما لأن أحد الاستقصات فيها أقوى من الآخر أو اثنين منها أو ثلاثة؛ وإما متساوية في القوةِ إلا أنّ بعضها أكثر من بعض أعني أنها تمتزج بعد أن تصير في الأجسام طبيعية»[1].

بعد أن يعرض مسكويه هذه الأقسام يقرر إمكانية إدراك النفس لكل هذه الأقسام وتشعباتها ومصاديقها بسيطة ومركبة.

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص40 ـ 42.

لكن مثل هذا التقرير لا يمرّ من دون إشكال وسؤال يفتح لنا باباً للمرور إلى بند آخر في موضوع إدراك النفس، ومفاد هذا الإشكال: إن كانت الموجودات بهذا التقسيم، والمركبات منها تحديداً بهذا التنوّع؛ فهل تدرك النفس كل هذه الأمور بقوة واحدة أم بقوى متعددة؟ وكيف تكون عملية الإدراك على كلا الاحتمالين؟

هنا ينتقل بنا مسكويه إلى بند آخر يتعقل بكيفية إدراك النفس.

1.2.2.2. كيفية إدراك النفس:

يفتتح مسكويه حديثه في هذا البند برأي للبعض ـ كما يقول ـ يدعي: ضرورة تناسب الإدراك مع المدرَك سنخاً ـ إن صح التعبير ـ فالأمور البسيطة لا تدرك إلا من خلال أمر بسيط، والأمور المركبة لا بدّ أن تدرك من خلال أمرٍ مركبٍ، ويعزز هذا التصور كون الإنسان يحتوي على آلات مركبة وقوى مركبة، وآلات بسيطة وقوى بسيطة، فلَزِمَ أن تدرك البسائط بالبسيط، والمركبات بالمركب، ومثل لذلك بالعين التي هي مركبة من قوة باصرة وطبقات مادية (فيزيكية) إذا اجتمعت أهّلت العين لإدراك الأمور المركبة. وكذا الأمر في البسائط حيث تدرك بالبسيط.

لكن مسكويه لا يقبل هذا الرأي، ويستعين بردّه عليه بما قاله أرسطاطاليس، ومسكويه كان متضلعاً في فلسفته حسب ما كانت متداولة في الحضارة العربية الإسلامية آنذاك، وجوهر ردّ أرسطو في المسألة هو: إن هذا القول يلزم منه ما يخالف الوجدان الواقعي الذي يؤكد تصحيح النفس لأخطاء الحس، فكثيراً ما تخطئ النفس الحس وتصحح أحكامه، بل على هذا الأساس قامت العلوم العقلية فضلاً عن الطبيعية، ولولا هذه الخاصية لانتهينا إلى ما يسمى اليوم بالحتمية الفيزيائية المادية ونسبيتها.

ولتعزيز نقده يذكر عدة أمثلة يبتدئها بالعين، فكم هي المرات التي تعكس العين للنفس عبر الحسّ أحكاماً عن الواقع ليست بحقيقية، كرؤيتها الكبير البعيد

صغيراً، كالشمس مثلاً، كما ترى الشيء في الماء كبيراً وهو صغير، أو معوجاً وهو مستقيم. وكما العين الذوق، فمن يعاني من مرض في تذوقه قد يظن أمراً حلواً مرّاً أو العكس.

هذه الشواهد تؤكد أن النفس واحدة في إدراكاتها، تلك الوحدة التي تجتمع عندها معطيات الحس والعقل التي بعد موازنتها وغربلتها يصدر الحكم الصحيح فيهما.

يقول مسكويه: «إن بعض الناس لما نظر في الأمور الموجودة فرأى منها مركبة ومنها بسيطة، ونظر في الآلات والقوة المدركة فوجد أيضاً بعضها مركبة وبعضها بسيطة، حكم بأن المركبة تدرك المركب والبسيطة وتدرك البسيط. ومثّل ذلك بأن قال: وجدت من المركبات المدركات ما هو كالحواس لا تدرك إلا المركبات، فإن العين لما كانت مركبة من قوة باصرة في آلات وطبقات من العين لا تتم إلا باجتماعها أدركت من الأمور المركبة من الاستقصات بالمزاجات المختلفة، ووجدت أيضاً من المركبات ما هو بسيط بالعقل والفكر والرأي لا يدرك إلا الأمور البسيطة، كل العلوم بحقائق الأشياء والآراء التي تستخرج بالأفكار في الأمور، فإن هذه بسيطة تدرك أموراً بسيطة، وكل منهما إنما يدرك ما لاءمه وأشبهه إن كان بسيطاً فبسيطاً، وإن كان مركباً فمركباً.

إلا أن أرسطاطاليس يبحث في هذا الموضع ويقول: إن للنفس قوة واحدة بها تدرك الأمور الهيولانية المركبة وبها تدرك الأمور غير الهيولانية البسيطة، ولكن بالنحو الذي تدرك الأمور البسيطة.

ولو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوةٍ ما، وتدرك المعقولات بقوة أخرى لما جاز أن ترد حكم الحس فيما يغلط به، وتردّه إلى ما حكم به العقل، كما لا تردّ ما حكمت به حاسة أخرى. مثال ذلك: إن الحس دائم الغلط

في محسوسه كالعين إذا نظرت من بعيد إلى الشيء الكبير فتراه صغيراً، كما أنها ترى الشمس ـ وهي مثل الأرض مئة ونيفاً وستين مرة ـ مثل المرآة التي قطرها متر (...) وترى الشيء في الماء كبيراً وهو صغير، ومعوجاً وهو مستقيم (...) وكذلك غلط الذوق فإن الصفراوي يحس الحلو مرّاً، وأغلاط الحس كثيرة. فتعلم النفس الناطقة أنها غلطت وأن الحق غير ما أحست فتردّ الجميع إلى حقائقها. فلو كانت النفس لا تعلم المعقول والمحسوس بقوة واحدة لما علمت الفرق بينهما ولما ردّت الجميع إلى أمر واحد تجمعه وتحكم فيه حكماً واحداً»[1].

ليكن ذلك، لكن أيعني هذا أن الكيفية التي تدرك بها النفسُ الأمورَ المعقولة هي نفسها الكيفية التي تدرك بها الأمور المحسوسة؟

هنا ينتقل مسكويه إلى حديث آخر يدخل في كيفية إدراك المعقولات والمحسوسات في النفس، وهذه الكيفية ـ كما سيتبيّن لاحقاً ـ وإن كانت تحليلاً ينتمي إلى عالم المعرفة والفلسفة إلا أنه سيلقي بظلال وارفة على الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه.

يميز مسكويه بين كيفيتي الإدراك، فللمحسوس آلية معينة للإدراك، وللمعقولات آلية مختلفة عنها، وهما الآتي:

1 ـ **إدراك المعقولات**: عملية إدراك المعقولات بحاجة ـ حسب مسكويه ـ إلى عودة إلى الذات، من خلال الانبساط، والتخلص قدر الإمكان من شواغل الحس، ومزاحمة الصور العالقة في النفس في قوتها الواهمة ـ كما يعبرون قديماً ـ وهي عودة إلى العقل في الحقيقة، ففي العقل كل شيء، وبقدر الوصول إليه يصل الإنسان إلى الحقائق، وبقدر ما يتخلص الإنسان من مطلق الشواغل ويجول في ذاته وصولاً إلى العقل «يسعد»!

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص 43 ـ 45.

2 ـ **إدراك المحسوسات**: أما عملية إدراك المحسوسات فهي بحاجة إلى توسط الحسّ لنقل صور المحسوسات للنفس حتى تقلبها في العقل وتصححها، ومن دون هذا الوسيط الأمين فإنها لن تدرك من المحسوسات شيئاً، ألا ترى الأعمى كيف لا يدرك ما يتصل بالعين من أمور، وكذلك ـ كما يقال اليوم ـ كل من فقد حسّاً فقد علماً.

يبقى السؤال: ماذا يترتب على هذا التمايز في آلية الإدراك عند كل من العقل والحس؟

لمعرفة ذلك لا بدّ من معرفة المشتركات بينهما، ثم المميزات في كل منهما، وهذا هو حديث البند القادم.

1.2.2.3. المشتركات والمميزات في العقل والحسّ:

يشترك العقل والحس كآلتين في عملية إدراك النفس في أمرين مشتركين، ثم يفترق كل منهما عن صاحبه بأمور تخصّه بل وتفضله على غيره، وهذان الأمران هما: الانفعال والاستكمال (التواجد بالفعل)، التساوي بالنسبة للصور الخاصة. لنعد لهما ثم نتطرق لما يتميز كل منهما:

- **الانفعال والاستكمال**: كل من العقل والحس ينفعل بصوره التي تتعلق به، فبمجرد الحركة من كل منهما سيحصل لهما تماس مع مفعلهما؛ أي الصور المؤثرة بهما، فإذا انفعلا خرجا من القوة إلى الفعل، وهذا الانتقال من مرحلة القوة والضمور والاستعداد إلى مرحلة الفعلية والظهور والشأنية هو أول كمال يلحق بهما ـ حسب مسكويه ـ ولعل مرجع ذلك إلى مقولة مشهورة في الفلسفة مفادها أن الموجود خير من المعدوم، وعلى كل الأحوال في هذه الخاصية يشترك العقل مع الحسّ فيها.
- **التساوي بالنسبة للصور الخاصة**: أما الخاصية الثانية المشتركة بينهما؛ فهي

أن نسبة صور كلٍّ منهما بالنسبة لهما على درجة سواء، فليس لصورة بعد أو قرب عن الصورة الأخرى بالنسبة لصور الحسّ أو لصور العقل، مثال ذلك، أن صور المواد التي ترد على الحسّ ترد كما هي لتنتقل من الحس إلى النفس، فاللون الأصفر إذا أدرك فإنه ينقل كما هو، والأحمر كذلك، والحرارة، والبرودة، الملمس الناعم والخشن، وليس للنفس أيّ غضاضة في قبول هذه الصور أو أيّ عمل تزويري لها بل هي قابلة لها كما هي بنقل الحسّ، كذلك الأمر في العقل فإن صوراً بالنسبة إليه بنسبة واحدة لا تقبل أو ترفض لأمر مسبق في النفس يجعلها تكون أقرب في تعقل هذا الأمر من ذاك، وهذا دليل على بساطة النفس ـ كما يقول مسكويه ـ

يقول مسكويه: «وذلك أنهما جميعاً ينفعلان من مدركهما إذا كانا يستحيلان الى ما أدركناه ويستكملان به ويخرجان الى الفعل بعد أن كانا بالقوة، لأن كل واحد منهما قبل أن يدرك ما يختص به لم يكن عقلاً ولا حسّاً إلا بالقوة؛ فإذا أدركناه صار هذا عقلاً بالفعل، وذاك حسّاً بالفعل، ولذلك قلنا إن انفعالهما كمال لهما، ولما كان من الأشياء المنفعلة ما يفسد بالانفعال ونجد هذين يتمان ويستكملان به، قلنا: إن النفس تتمّ بهذين الانفعالين وتكتمل ولا تفسد، ومما يدل على أن النفس تخرج من هذا الانفعال من القوة الى الفعل فإن المعنى الذي قيل به هيولانية صحيح هو أن تعقل الشيء بعد أن لم تكن تعقله وتتصور بالمعقولات بعد أن لم تكن تتصوره بها ومع ذلك فلا تتصور أشياء بأعينها في كل وقت بل تتصور شيئاً في وقت وتتصور شيئاً آخر في وقت آخر فلو لم يكن هناك شيء ثابت يقبل الصور المختلفة وينتقل من حال إلى حال لما صح هذا المعنى فيها.

ومنزلة هذه القوة من النفس تصورها بالمعقولات منزلة الإبصار منها في قبول المرئيات، فكما أن هذه تدرك الألوان وتستحيل إليها استحالة استكمال بها،

وكما أن هذه تحصل فيها صور المرئيات حصولاً واحداً بالسوية؛ فإنها لا تدرك لوناً أكثر ولا أقل مما هو عليه ولا أكثر (...) نسبتها إلى الجميع واحدة كذلك حال تلك في حصول المعقولات فيها بالسوية لأن نسبتها إلى الجميع نسبة واحدة»[1].

أما الجهات التي يتمايز فيها كل من العقل عن الحس، فهو الآتي:

من **جهة الحسّ**: فإن الحسّ يضعف من الصور القوية التي تتوارد عليه من المواد، وكلما قويت تلك الصور ضعفت الحواس عن الإدراك اللائق والمطلوب منها، فالسماع مثلاً يضعف من المسموع القوي بل يصل في بعض الأحيان إلى درجة أن يفسد الحسّ تماماً، ومرجع ذلك إلى ترابط الحسّ بالجسم، وبالتالي استصحابه لكل صفات الجسم من التدرج في قبول الصور، وعدم تحمل صورة أخرى إلا بعد فقد الأولى.

من **جهة العقل**: فإن العقل على العكس من الحسّ، إذا قلت رياضة أو ارتاض بصور ضعيفة أو قليلة فإنه يضعف وتقل قدرته الإدراكية، لكن على العكس مع الصور القوية والدقيقة والكثيرة الرياضة فإنها كلما ازدادت قوة وتناهت دقة وكثرت رياضة قوي العقل على إدراك الأمور، مرجع ذلك إلى ارتباط العقل بالنفس لا بالجسم، فهو مفارق للبدن غير مستعمل له كواسطة في التعقل، وفي هذا دلالة على تباين النفس عن كل مادة هيولانية، وذلك لأن العقل يدرك أموراً لا علاقة لها بالمادة كوجود الصانع، وعدم اجتماع النقيضين.

ومما يدلل على هذه الميزات للعقل أنه لا يتناسب مع الجسم قوة وضعفاً، فالجسم يضعف في الكبر لكن العقل ليس كذلك. والعقل يضعف مع كل ما يدعي أنه آلة جسمانية وهذا خلاف مقتضى كون الآلة لتحقيق الغرض؛ فهذا دليل على مفارقة العقل للبدن، واختلاف مجاله الإدراكي عن مجال الحس والجسم والبدن.

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، 47 ـ 48.

يقول مسكويه: «ومما يدل على أن العقل لا يحتاج الى آلة في إدراك ما يخصه من المعقولات: إن المستعين بالآلة إنما يحتاج إليها لتعينه على إتمام فعله وإبرازه على ما ينبغي، فأما إذا عاقته عن فعله وناصبته فيه وشغلته عنه حتى لا يتم فعله أو يكون ناقصاً عما ينبغي؛ فليس يستعين بها، ولا يسميها أيضاً آلة، والنفس العاقلة هذه حالها؛ أعني أن جميع ما يفرض آلة فهو مما يعوقها ويمنعها من إدراك ما يخصها ـ كما بيّنا فيما سلف من حالها إذا همّت بإدراك معقول فإنها تتداخل وترجع إلى ذاتها تعطل حواسها سائر آلاتها ـ وبحسب هذا الفعل منها يكون صحة إدراكها لما تدركه من المعقولات، فليست النفس إذن جسماً ولا عرضاً ولا صورة هيولانية، وأيضاً فلو كانت النفس العاقلة في البدن كالصورة في الهيولى؛ للزم أن تقوى بقوة البدن وتتضعف بضعفه، كما بيّنا. قال أرسطاطاليس بهذه الألفاظ: فأما العقل فيشبه أن يكون جوهراً ما يكون في الشيء ولا يفسد فإنه لو كان يفسد لكان عرضة بذلك خاصة للكلالات التي تكون للشيخوخة لكنا نجد ما يعرض فيها للحواس، فإن الشيخ ولو كان يعقل عيناً مثل الشاب لا يبصر مثل ما يبصر الشاب فتكون الشيخوخة ليست حالاً انفعلت فيها النفس شيئاً، لكن حالاً هي فيها كما تكون في حال السكر وفي حال المرض، والتصور والنظر بالعقل يختلفان بأن يفسدا داخلاً بشيء آخر فأما هو في نفسه ففاعل به»[1].

إلى هاهنا أسس مسكويه لعدة خصائص للنفس ستكون بمثابة المقدمات والأساس النظري لفلسفته الأخلاقية، وهي بحاجة الآن إلى بعض المقدمات الأخرى حتى يكتمل هذا الأساس النظري، لنكمل هذه الخصائص حتى نصل إلى نهاية البنيان الفلسفي الأخلاقي لمسكويه.

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص50 ـ 51.

1.2.3. خلود النفس:

مسألة بقاء النفس أو خلودها تعتبر المحطة قبل الأخيرة في بناء الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه، والتي من خلالها يواصل حديثه عن مسار النفس، فإذا كانت النفس غير البدن، ولها من الخصائص ما يخالف خصائص البدن، إذ إنّ لها مجالها الإدراكي، ورئاستها أو قيادتها للبدن، وقدرتها على التواصل مع العقل، هنا يرجع السؤال مرة أخرى حول علاقتها بالبدن، إذ كما عرفنا سابقاً أن الجسم يبلى ويهرم، وتتعطل حواسه، ويصل مرحلة الشيخوخة، وفي نهاية المطاف لا نرى منه إلا جثة هامدة بلا حركة، ترى ما مصير النفس آنذاك؟ هل لكونها في البدن فإنها تنتهي بانتهائه؟ أم إنها باقية بعد انتهاء البدن؟ وكيف ينظّر هذا فلسفيّاً؟

ولكي يجيب مسكويه عن هذه الأسئلة فإنه يبحث في مسألتين أساسيتين؛ هما: الأولى: علاقة النفس بالبدن من حيث الحياة والممات وبالتالي معنى الحياة المنسوبة للنفس، الأخرى: ماهية الحركة الذاتية المنسوبة للنفس. وبدءاً وفي الأثناء وعند الانتهاء يصرح مسكويه أن هذه المسألة من الغوامض، وهو نفسه يكتفي فيها بالقدر الملمح لها لا المفصّل حتى لا يخرج عن غرضه في التأليف ـ كما يقول ـ وفعلاً ليس في كلامه في هذه المسألة كثير تفصيل وبيان، بقدر ما هو توضيح للمذهب الذي يميل إليه بعبارات شبه واضحة. إذن علينا أن نسير معه لاستيضاح هاتين المسألتين.

1.2.3.1. علاقة النفس بالبدن حياة وموتاً:

ضمن سياق التمييز بين النفس والبدن وخصائص كل منهما يتكئ مسكويه في حديثه عن بقاء النفس على أساس أنها شيء غير البدن بكل خواصّه، وبالتالي فهي متميزة عنه في مسألة الحياة والممات، بل أصل نسبة الحياة لها مسألة بحاجة إلى توضيح، لأنها من الأمور الملتبسة.

وحتى نتبين رأي مسكويه في المسألة علينا أن نخرج من كتاب «الفوز الأصغر» ونرجع إلى أحد أجوبته على أبي حيان التوحيدي، ثم ومن خلال الجواب سيتضح الكثير من عبارات مسكويه في «الفوز الأصغر» وما هي الإشكالية التي يحاول توضيحها.

يسأل أبو حيان التوحيدي مسكويه قائلاً: «متى تتصل النفس بالبدن؟ ومتى توجد فيه؟ أفي حال ما يكون جنيناً أم قبلها أم بعدها؟».

وحين يريد مسكويه الإجابة عن السؤال فإنه يبتدئ بضبط المفردات والمصطلحات احترازاً من الوقوع في اللبس، فيقول: «إن اتصال النفس بالبدن، ووجودها فيه ألفاظٌ متسع فيها. والأولى أن يقال: ظهور أثر النفس في البدن على قدر استعداد البدن، وقبوله إياه. وإنما تحرزنا من تلك الألفاظ لأنها توهم أن لها اتصالاً عرضيّاً أو جسميّاً وكلا هذين غيرُ مطلقٍ على النفس. والأشبه إذا عبَّرنا عن هذا المعنى أن نقول: إن النفس جوهرٌ بسيط إذا حضرَ مزاجٌ مستعدٌّ لأن يتقبل له أثراً كان ظهور ذلك الأثر على حسب الاستعداد؛ لِنَسْلَم بهذه العبارة مِن ظنّ مَن زعم أن النفس تتقلب وتفعلُ أفعالها على سبيل القصد والاختيار، أعني أنها تفعل في حالٍ، وتمنع في أخرى؛ فإنّ هذا يجلب كثيراً من الشكوك التي لا تليق بخصائص النفس وأفعالها»[1].

من هذا الجواب يمكننا الانطلاق لتوضيح مسألة علاقة النفس بالبدن، فالمنطلق لا بدّ أن يكون من زاوية أن النفس جوهر بسيط، والبدن جسم ينتمي إلى عالم المادة، وبقدر الاستعداد الذي في هذا الجسم يظهر أثر النفس فيه، وهذا يعني أن ليس للبدن أيّ فضل في الحياة للنفس، فهي قبل البدن تتمتع بالحياة، وإذا بليَ البدن فلا علاقة لها به، لأنها متحررة من خصائصه التي منها الموت بل إن ألفاظاً مثل

(1) **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، ص350.

الحياة والموت غير واردة بالنسبة للنفس ـ حسب مسكويه ـ لأن مثل هذه الألفاظ معنية بعالم المادة والنفس ليست من هذا العالم بل يظهر أثرها في هذا العالم بحسب الاستعدادات التي توفر لها هذا الظهور.

ولكي يثبت هذه الدعوى فإنه يقدم ثلاثة أدلة على مطلوبه، وهي أدلة الحكماء كما يسميهم، وعلى رأسهم أفلاطون، وهي كالآتي:

1.2.3.1.1. دليل العطاء الذاتي.

هذا الدليل يتقوّم على أساس مفهوم الذاتي، فإن الأشياء مَن حيث الخصائص إما أن تكون تلك الخصائص فيها ذاتية أو غير ذاتية، وما كانت خصائصه له ذاتية فإنه غير محتاج فيها إلى غيره، ولا يمكن سلبه ما هو ذاته إلا أن يعدم ذلك الشيء.

وفي خصوص النفس، فإن الحياة بالنسبة لها ذاتية، لأنها هي التي تعطي الحياة للبدن، وعليه لا يمكن سلب ما هو ذاتي فيها.

ولكن لو تساءلنا كيف صارت الحياة في النفس ذاتية؟ هنا يحيلنا مسكويه إلى تفصيله في موضوع الحركة الذاتية، والتي هي النقطة الثانية من بحثنا في خلود النفس.

يقول مسكويه: «إن النفس تعطي الحياة أبداً كل ما توجد فيه وكل ما يعطي أبداً ما يوجد فيه فالحياة جوهرية له وما كانت الحياة جوهرية له لا يمكن أن يقبل ضدها وضد الحياة الموت»[1].

1.2.3.1.2. دليل منشأ الفساد.

في هذا الدليل يستند مسكويه على أساس مفهوم الرداءة والفساد، ومن خلال نفيه عن النفس يعلم أنها باقية وأبدية. والمقصود من مفهوم الرداءة والفساد هو:

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص56.

أن عالم المادة والهيولى ـ كما يسميه مسكويه ـ هو العالم الذي يطرأ عليه الكون والفساد، وبالتالي تتقابل فيه الأضداد فيعمل كل واحد بضده بما ينقصه ويفسده إلى أن يعدمه، ولأن النفس غير منتمية إلى هذا العالم فهي مشمولة بالرداءة والفساد بل هي منتمية إلى عالم العقل الأول ـ كما يتصور مسكويه ـ ومن خصائص ذلك العالم عدم تعرضه للفساد، ولازم ذلك كونه دائماً أبديّاً.

يقول مسكويه: إن النفس«غير مبينة على حال إذ لا رداءة في النفس؛ فينبغي أن نشرح حقيقة الرداءة ما يراد بها ليتم لنا سياق البرهان بعد ذلك فنقول: إن الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم مقترن بالهيولى. وبيان هذا الكلام أنه حيث لا هيولى وحيث لا عدم؛ فلا فساد، وحيث لا فساد لا رداءة؛ فالهيولى معدن الرداءة وينبوع الشر وأصله الذي يتفرع منه، ومقابل هذه الرداءة الجودة والجودة مقترنة بالبقاء والبقاء مقترن بالوجود والوجود أول صورة أبدعها البارئ جل ذكره.

فلذلك هو خير محض لا يشوبه شر ولا عدم اختص به العقل الفعال، وذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيولى بتة ولا معنى الانفعال هو العقل الأول (...) إن النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه فليست إذن هيولى، وقد بينا أيضاً: أنها ليست صورة هيولانية؛ أي محتاجة الى الهيولى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من الرداءة، فالنفس ليس لها فساد، والنفس ليس لها عدم، فالنفس إذن باقية. فأما سياق البرهان فهكذا: النفس ليس فيها رداءة وكل ما ليس فيه رداءة ليس بفاسد»[1].

1.2.3.1.3. دليل الحركة الذاتية للنفس.

يكتفي مسكويه في هذا الدليل بدعوى كون الحركة في النفس ذاتية، ثم

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص57.

ينتقل إلى القياس القائل: إن كل ما كان حركته ذاتية فهو دائمٌ. وهنا مرة أخرى يلجئنا مسكويه إلى تحليل مفهوم الحركة الذاتية وخصائصها، التي فصلها في الفصل السابع من باب النفس في «الفوز الأصغر».

يقول مسكويه: «إن النفس متحركة من ذاتها وكل ما كان حركته من ذاته فهو غير فاسد فالنفس غير فاسدة»[1].

1.2.3.2. ماهية الحركة الذاتية المنسوبة للنفس.

النفس شيء والجسم شيء آخر، وكل ما للأول مختلف عما للثاني، ومنها الحركة، فالحركات التي للثاني (الجسم) لا يمكن أن تكون للأول حتى لا نقع في محذور العالم المادي، فالسؤال: ما هي حركة النفس؟

يجيب مسكويه أنها أولاً: ذاتية. وثانياً: دائرية. وباستيعاب هذين الأمرين نستوعب «جوهر النفس».

لكن المشكلة أن ليس في كلام مسكويه في توضيح هذه المفاهيم إلا الادعاء تلو الادعاء معقباً بالشكوى من الغموض وتعقد المطلب، والقدر الذي يمكن أن يفهم من كلامه هو الآتي:

إن الحركة الذاتية للنفس هي فوق المكان والزمان، وبالتالي فوق الطبيعة، وما كان كذلك لا يعرض له الضمور والفساد بل الدوام والسرمدية.

ونوعية الحركة التي تناسب النفس هي التي تختص بها، وهي الحركة الدائرية، وهي التي لا انقطاع لها، إذ تبدأ من نقطة من المحيط وتتحرك فلا تنتهي. «إن هذه الحركة هي الحركة الدورية، الجولان، وهو جولان النفس الموجود لها دائماً. فإنك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال، وهذه الحركة

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص57.

لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية ولم تكن خارجة عن ذات النفس. ولذلك قال أفلاطون: جوهر النفس هو الحركة وهذه الحركة هي حياة النفس ولما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية»[1].

وهي في حركتها تتجه مرة إلى العقل وأخرى إلى الهيولى، وفي الأولى تستفيد لأنها تتصل بمنبع الخير الذي لا شر فيه، وفي الثانية تفيد وتنير لما في الهيولى من ظلمانية. وهذه الحركة لأنها وفق المكان والزمان فهي سكون في الوقت نفسه، وهي فاعلة ومنفعلة.

هكذا وإلى هذا الحد تنتهي ألغاز مسكويه والتي سبقته بها الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

لكن ماذا يريد مسكويه من هذا الحديث؟

على مستوى التنظير الفلسفي ومن جهة الصحة والخطأ والحق والباطل لا يمكن تقويم رأي مسكويه من خلال هذا المستوى من العرض الذي قدمه لنا؛ لما فيه من الغموض الذي يصعب معه الحكم.

أما على مستوى فلسفة الأخلاق، وهو ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى، فكما قلنا سابقاً إن التنظير في هذه النقطة، خلود النفس وبقاؤها؛ هي المحطة قبل الأخيرة لتتويج مذهبه الفلسفي في مجال الأخلاق، فالإشارة إلى الاتصال بالعقل، ومسألة «الاستفادة» من خلال الحركة إليه تعتبر إلماحة لمسألة السعادة، أي سعادة النفس الإنسانية والكمال والخير. وفعلاً على المستوى التصنيفي فقد أعقب مسكويه حديثه هذا عن بقاء النفس بحديثه عن السعادة كمقدمة لتفصيل المنهج والطريق العملي للتوصّل إلى السعادة الأخلاقية والكمال. لننتقل إلى ذلك البند لنرَ كيف توّج مسكويه فلسفته الأخلاقية في أساسها النظري بمسألة السعادة.

---

(1) **الفوز الأصغر**، مصدر سابق، ص59.

1.2.4. السعادة ـ الكمال ـ الخير... غايات الفعل الأخلاقي.

. «مت بالإرادة تحيَ بالطبيعة» هذه خلاصة النتيجة التي يريد أن يصل إليها مسكويه في فلسفته الأخلاقية على المستوى النظري، وهي غاية المستوى العملي في التحرك في الخارج، وهذه الكلمة منقولة بلسان مسكويه عن أفلاطن ـ كما يسمى عند بعض الفلاسفة المسلمين قديماً ـ أي أفلاطون، فمسكويه ومن خلال تحديده لأنواع حركة النفس، وأنها مرة إلى الداخل وأخرى إلى الخارج، وفي الأولى تتصل بالعقل وتستفيد منه، وفي الأخرى تتصل بالهيولى وتفيده وبه تتأثر وتعاق عن الحركة بل وتنحطّ، فقد بات أن السعادة المطلوبة للنفس هي بالاتصال الدائم بالعقل، عن طريق حركتها إلى الداخل، ولأن النفس خالدة فإنها إن استطاعت أن يكون خلودها في حركتها الدائرية الذاتية دائماً بالاتصال بالعقل فإنها تصل إلى منتهى مبتغاها، وتحصل لها آنذاك تمام اللذة المطلوبة، وتكمل، وتجني كل الخيرات. فعليها إذن أن تموت باختيارها من خلال التخلص من الهيولى لتحيا حياة طبيعية متصلة بالعقل، هذه غاية الفلسفة. كما نقل عن أفلاطون أيضاً قوله: «الفلسفة هي التدرب بالموت الإرادي».

هذه خلاصة إجمالية للسعادة التي توّج بها مسكويه فلسفته الأخلاقية، لكن الموضوع بحاجة إلى تفصيل في عدة نقاط منه، وقد تطرق لها في كتاب «تهذيب الأخلاق» وبالذات في «المقالة الثالثة»، فلنواصل معه المسير في بعض هذه التفصيلات حتى تتضح الصورة أكثر. فلنتناول الموضوع ضمن عدة نقاط هي على الترتيب التالي: معنى السعادة والكمال والخير من حيث العلاقة والترابط بينها، ثم معنى اللذة وأنواعها، ثم شروط السعادة، وطريقها، وما يتضمن هذه النقاط من أمور.

1.2.4.1. السعادة ـ الخير ـ الكمال... العلاقة والترابط.

ثلاث مفردات وردت على لسان مسكويه في حديثه الأخلاقي، لا بدّ لنا من

تفسيرها وتفكيكها حتى يتسنى لنا العبور من خلالها إلى تحديد مفهوم السعادة في فلسفته الأخلاقية، إذ إنه بين هذه المفردات الثلاث علاقة وتداخل وترابط، يحسُنُ بنا توضيحها.

الكمال: هو أداءُ الشيء الشيءَ الذي من أجله وجد وله خلق، ولأن الموجودات مختلفة المراتب والأنواع؛ فإن لكل منها كماله الخاص بها، الذي إذا لم يبلغه سقط عن رتبته، ولأن الموجودات منها ما هو ذو إرادة وأخرى من غير إرادة، فإن الذي لا يملك إرادة يكون المقصود من عدم كماله ذلك العدم غير الاختياري، فالسيف إذا ردئ عن البتر فإنه ينزل من رتبته ويصير مجرد حديد وبالتالي يستعمل في تلك المرتبة، وهو في ذلك غير ملوم لفقده الإرادة التي تكون محل ذمّ أو مدح. أما من توفر على إرادة واختيار فإن كماله ينسب إليه إذا أدى ما من أجله خلق ووجد وإلا حُطّ من رتبته إلى الرتبة الدنيا، وهذا مخصوص بالإنسان؛ فما لم يؤدِّ ما من أجله وجد حُطّ من رتب الإنسانية إلى رتبة البهائم والأنعام بل أضل سبيلاً.

أما **الخير**: فهو مقصود الكلّ وغايتهم الأخيرة التي يسعون إليها. وبعبارة حديثة هو الوصول إلى تحقيق الأهداف الإنسانية. نعم يختلف الناس في ما هو الهدف الذي يجب أن نسعى إليه وهذا يعني اختلافهم في النظر إلى أن الخير ما هو، وهذه مسألة سنقف عندها عندما يتمّ الحديث عن مفهوم السعادة.

يقول مسكويه: «الخير على ما حدّه واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل هي الغاية الأخيرة». ثم يقول في الموضع نفسه: «أما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها».

أما **السعادة**: فهي خير معين بالنسبة لفرد معين؛ في وقت ما وضمن

ظروف معينة، فالإنسان ذلك الذي يملك الإرادة والاختيار إذا وجد في بيئة ما ووقت ما وواجه ظرفاً ما وتصرف بما يليق بهذه البيئة وهذا الوقت والظرف تصرفاً خيّراً فإنه السعيد. فالسعادة مفهوم نسبي بنسبة الأفراد في تحقيقهم للخيرات التي تناسبهم.

يقول مسكويه: «أما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس فهي إذن بالإضافة ليس لها ذات معينة وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها»[1]، وفي موضع آخر يقول: «وأما السعادة فقد قلنا إنها خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء آخر»[2].

إذن ما جوهر الموضوع في السعادة في تحديد مضمون الخير؟ وهذا هو حديث البند القادم.

1.2.4.2. حوار في السعادة.

إذا كانت السعادة هي خير نسبي للإنسان في ظروف زمانية ومكانية معينة، فما هو الخير الذي ينبغي أخذه بهذه النسبة أو تلك في موقف ما؟ هنا يبدأ مسكويه حديثه في الخير وأقسامه، يقول في ذلك: «ولكن بقي أن يعلم ما هو وما هي الغاية الأخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلها إليه حتى نجعله غرضنا ونتوجه إليه ولا نلتفت إلى غيره، ولا تنتشر أفكارنا في الخيرات الكثيرة التي تؤدي إليه إما تأدية بعيدة وإما تأدية قريبة، ولا نغلط في ما ليس بخير فنظنه خيراً ثم تفنى أعمارنا في طلبه والتعب به»[3].

والواقع أن الخير ينقسم إلى عدة أقسام بحسب الزاوية المنظورة، وهي كالآتي:

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص83.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص85.

(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص84.

أرسطوطاليس قسّم الخير إلى أربعة أقسام، هي:

1 ـ الخيرات الشريفة: وهي التي شرفها من ذاتها وتجعل من اقتناها شريفاً، وهي الحكمة والعقل.

2 ـ الخيرات الممدوحة: وهي الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية.

3 ـ الخيرات بالقوة: وهي التهيؤ والاستعداد لنيل الخيرات السابقة؛ الشريفة والممدوحة.

4 ـ الخيرات النافعة: وهي التي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات[1].

ومن زاوية أخرى ينقسم الخير إلى:

الخير الذي هو غاية: وهي على قسمين:

تامة: بحيث إذا وصلنا إليها لم نحتج أن نستزيد إليها شيئاً آخر، وهي السعادة.

غير تامة: وهي التي نحتاج إلى المزيد منها حتى لو أصبناها، مثل: الصحة، اليسار.

الخير الذي هو ليس بغاية: كالعلاج، والتعلم، والرياضة.

ومن زاوية أخرى ينقسم الخير إلى أربعة أقسام، هي:

1 ـ ما هو مؤثّر من أجل ذاته.

2 ـ ما هو مؤثّر من أجل غيره.

3 ـ ما هو مؤثّر من أجل ذاته وغيره.

4 ـ ما هو خارج التأثير لذاته أو لغيره.

لم يضرب لنا مسكويه في هذا القسم أيّ أمثلة.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص84.

ومن زاوية أخرى ينقسم الخير إلى قسمين:

1 ـ ما هو خير على الإطلاق.

2 ـ ما هو خير عند الضرورة وفي أوقات خاصة لبعض الناس.

ومن زاوية أخرى ينقسم الخير إلى الجوهر والمقولات، وهي كالآتي:

1 ـ في الجوهر: فالله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الخير الأول الذي إليه تتحرك وتشتاق المخلوقات، أي إن مآل الخيرات الإلهية إليه من البقاء والسرمدية والتمام.

2 ـ في الكم: فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل.

3 ـ في الكيف: فاللذات.

4 ـ في الإضافة: فكالصداقات والرئاسات.

5 ـ في الأين: المكان المعتدل.

6 ـ في المتى: الزمان الأنيق البهيج.

7 ـ في الوضع: فكالعقود والاضطجاع والاتكاء الموافق.

8 ـ في الملك: فكالأموال والمنافع.

9 ـ في الانفعال: فكالسماع الطيب، وسائر المحسوسات المؤثرة.

10 ـ في الفعل: فكنفاذ الأمر، ورواج الفعل[1].

ومن زاوية أخرى ينقسم الخير إلى قسمين، هما:

1 ـ الخيرات المعقولة.

2 ـ الخيرات المحسوسة[2].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص 84 ـ 85، مع تصرف في العبارات.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص84 ـ 85، بتصرف منا في التنظيم والترتيب وبعض العبارات.

بعد تعداد هذه الأقسام للخير، يرجع مسكويه للحديث عن السعادة ومذاهب الحكماء فيها، وهو يريد بذلك عرض الآراء ليجمع في نهاية المطاف بينها، ويصل إلى الخير الحقيقي والأسمى والألذ.

وأول ما يبدأ به حديثه هو بإشكالية البدن، فهل السعادة متوقفة على البدن وما يحيط به أم إنها مستغنية عن البدن وحالاته؟ يرى أرسطو أن للبدن دخلاً في السعادة، وذلك لأن الإنسان مركب من نفس وبدن وما يحيط به، وعليه فإنه يُفترض في سعادته أن تتحقق على المستويين، لذا يقول ـ نقلاً عن مسكويه ـ: «إنه يعسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة، مثل اتساع اليد، وكثرة الأصدقاء، وجودة البخت، ولهذا احتاجت الحكمة لصناعة الملك في إظهار شرفها، ولهذا قلنا إن كل شيء عطية من اللّه تعالى وموهبة للناس فهو سعادة لأنها عطية منه عزّ اسمه وموهبة في أشرف منازل الخيرات، وفي أعلى مراتبها، وهي خاصة بالإنسان التام، ولذلك لا يشاركه فيها من ليس بتامّ كالصبيان ومن جرى مجراهم»[1].

ولهذا يرى أرسطو ـ حسب مسكويه ـ أن السعادة في خمسة أقسام، هي:

1 ـ «في صحة البدن ولطف الحواس، ويكون ذلك من اعتدال المزاج، أعني أن يكون جيد السمع والبصر والشم والذوق واللمس».

2 ـ «في الثروة والأعوان وأشباههما حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه، ويعمل به سائر الخيرات، ويواسي منه أهل الخيرات الخاصة، والمستحقين عامة، ويعمل كل ما يزيد في فضله ويستحق الثناء والمدح عليه».

3 ـ «أن تحسن أحدوثته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل، فيكون ممدوحاً بينهم يكثرون الثناء عليه لما يتصرف فيه من الإحسان والمعروف».

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص85.

4 ـ «أن يكون منجحاً في الأمور، وذلك إذا استتمّ كل ما روي فيه عزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه».

5 ـ «أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه، بريئاً من الخطأ والزلل، جيد المشورة في الآراء».

«فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك»[1].

في مقابل أرسطو تقف المدرسة الأخرى وهي مدرسة أفلاطون وبقراط وفيثاغورس ـ حسب مسكويه ـ والتي ترى السعادة في النفس فحسب، فمن تحلى في نفسه بالفضائل الأربع (العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة) فهو السعيد حقّاً، ولا يضره بعد ذلك أيّ شيء آخر من كدورات الدنيا، كالمرض، والمشاكل، والبلايا.

يقول مسكويه: «فإنهم أجمعوا على الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة، ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن، فإن الإنسان إذا حصّل تلك الفضائل لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلى بجميع أمراض البدن، اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما أشبههما»[2].

أما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فلهم ـ حسب مسكويه ـ رأي آخر، وذلك الرأي مبني على أساس جعلهم البدن جزءاً من النفس وليس آلة لها، فاضطروا

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص86.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص87.

إلى جعل السعادة موزّعة على النفس والبدن، يقول مسكويه: «وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان لم يجعلوه آلة كما شرحناه في ما تقدم، فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم تقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضاً»[1].

وقبل أن يبدي مسكويه رأيه في المسألة ينتقل إلى نقطة متصلة بالموضوع مفادها: متى يمكن الحكم على الشخص الفلاني أنه سعيد والآخر شقيّ؟ هل في حياته أم بعد مماته؟

والجواب عن هذا التساؤل متصل بمباني كل مدرسة في المسألة، فمن قال بأن السعادة بالنفس وهي تتحقق عند مفارقة البدن، رأوا أن الحكم بالسعادة لا يكون إلا بعد مفارقة البدن، فلا نحكم على فلان من الناس أنه سعيد إلا إذا فارق بدنه ومات.

«فظن قوم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقة البدن والطبيعيات كلها وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها وسموّ الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن. ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدن ومتصلة بالطبيعة وكدرها نجاسات البدن ضروراته حاجات الإنسان به وافتقاراته إلى الأشياء الكثيرة فليست سعيدة على الإطلاق، وأيضاً لما رأوها لا تكتمل لوجود الأشياء العقلية لأنها لا تستتر عنها بظلمة الهيولى أعني قصورها ونقصانها ظنوا أنها إذا فارقت هذه الكدورة فارقت الجهالات وصفت وخلصت وقبلت الإضاءة والنور الإلهي، أعني العقل التام ويجب على رأي هؤلاء أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته»[2].

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص87.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص87.

أما أرسطو فقد رأى إمكانية الحكم على الأشخاص بالسعادة أو الشقاء في عالم الدنيا، ومن خلال عرضه لهذين الرأيين وعرضه سابقاً لأصل الحوار والنقاش في مسألة السعادة يبيّن مسكويه هنا رأيه في السعادة إجمالاً؛ أي بما يشمل مفهوم السعادة أولاً، ثم إمكانية الحكم بالسعادة أو الشقاء ثانياً.

ولكن إذا أردنا فهم السعادة عند مسكويه فهماً حقيقيّاً فعلينا أن نبدأ بها من نهايتها، أي من مفهوم «اللذة» وما هي «ألذ» اللذات إن صح التعبير، أو اللذة المطلقة، خصوصاً أن مسكويه قد أفرد للمسألة رسالة تحت عنوان «رسالة في اللذات والآلام» وضّح فيها مفهومه عن اللذة، هذا فضلاً عن حديثه الصريح في كتاب «تهذيب الأخلاق» عن المسألة نفسها.

إذن لننتقل إلى البند التالي لنستوضح الأمور.

1.2.4.3. اللذة هروب من الألم وتحصيل للأنس العقلي.

لن نتدرج صعوداً مع مسكويه في بيانه لمسألة اللذة كما عرضها في كتاب «تهذيب الأخلاق» بل سنتدرج نزولاً معه؛ لأننا نظن أنها الطريقة الصحيحة لفهم مسكويه وغايته من المسألة؛ وذلك لأنه إنما يتدرج صعوداً كمسألة تكتيكية مؤقتة رضاً بالأمر الواقع أو انطلاقاً من تشبيه المعقول بالمحسوس وإلا فإن القمة هي غرضه، وعندها تتحقق المنى والسعادة الحقيقية. وما يساعدنا على هذا أنه في رسالة «اللذات والآلام» يبدأ المسألة من أعلى المستويات ومن دون أيّ مرور مؤقت بالمراحل الدنيا لبعض اللذات بل يصرح باللذة الحقيقية التي بها يحصل الكمال والسعادة بل هي خير وكمال وسعادة والتذاذ. والملفت في المسألة أن مسكويه نفسه يقدّم لنا في كتاب «تهذيب الأخلاق» مبررَ ابتدائه من الأدنى إلى الأعلى، حيث كان غرضه التربية والتهذيب بأساليب التشويق والتحريض، لكن غرضه ـ حسب ما يبدو ـ في رسالة «اللذات والآلام» هو الصدع

بالحقيقة على ما هي ومن دون أيّ مجاملة، يقول في ذلك: «إني ما ذكرت هذه المرتبة الأخيرة من السعادة طمعاً في وصول الأحداث إليها بل ليمرّ على سمعهم فقط وليعلم أن ههنا مرتبة حكمية لا يصل إليها إلا أهلها الأعلون مرتبة فحسب، فليلتمس كل من نظر في هذا الكتاب المرتبة الأولى منها الأخلاق التي وصفتها فإن وفق بعد ذلك وأعانه الشوق الشديد والحرص التام وسائر ما ذكرناه ووصفناه عن الحكيم فليترقَّ في درجة الحكمة وليتصاعد فيها بجهده فإن اللّه عز وجل يعينه ويوفقه»[1]، ثم يعقب ذلك بعد فقرة بقوله: «وإذا لخصنا أمر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى فقد تبين بياناً كافياً أن إحداهما بالإضافة إلينا أولى، والأخرى ثانية ومن المحال أن نسلك إلى الثانية من غير أن نمرّ بالأولى؛ فقد وجب أن نعود إلى ما بدأنا به من ذِكر الرتبة الأولى من السعادة الأخيرة ونستوفي الكلام فيها وفي الأخلاق التي بنينا الكتاب عليها ونخلي عن بيان الرتبة الثانية إلى وقت آخر فنقول...»[2].

يرجع السؤال مرة أخرى: ما هي اللذة؟

إنها تلك الفترة أو اللحظة التي تفصل بين ألمين، فإذا ما التذّ رجع فيها الإنسان إلى وضعه الطبيعي، فمن حَرَقَه ألم الجوع عندما يأكل فإنه يفصل بين هذا الجوع، الألم، وبين الجوع القادم، الألم القادم، وهكذا بقية اللذات ما هي إلا فاصل بين ألم وألم ليكون الإنسان في وضعه الطبيعي.

ليكن ذلك، فمسكويه لا يختلف على أصل هذا المفهوم، لكن الحوار يرجع مرة أخرى في مصاديق هذا المفهوم، ومشخصاته في الواقع الخارجي، يقول في ذلك: «ورَسَمها قومٌ بأنها إدراكُ الشيء كمالَه بما هو كمالٌ له. ورسمها قومٌ

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص95.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص95.

بأنها نيلُ المُشتهي مشتهاه. وكل ذلك، في التحقيق، يرجع إلى معنى واحد: فإن مطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو بإرادته»[1].

إذا كان الهروب من الألم لذة، فأيّ هروب أفضل؛ الذاتي الدائم أم العرضي المنقطع؟ وفي أيّ شيء أفضل؛ أفي الشيء الذي هو حقيقة الإنسان، أي نفسه، أم في الشيء الذي لا يعدّ حقيقة في الإنسان بل الإنسانُ مفارقه يوماً ما؟ وهذا يعني رجوعاً لتأسيس ما هي الحالة الطبيعية للإنسان التي إذا حافظ عليها الإنسان كان بعيداً عن الآلام مستلذاً؟ وأيّ شيء إذا التذذنا به كنا على حالتنا الطبيعية؟ هنا نتذكر ما نقله مسكويه عن أفلاطون عند حديثه عن كيفيات الإدراك وحركة النفس إلى الداخل والخارج، عندما قال: «مت بالإرادة تحيَ بالطبيعة»، وإن «الفلسفة هي التدرب بالموت الإرادي».

إذا أجبنا عن هذه الأسئلة نكون قد بلورنا رأي مسكويه في اللذة والسعادة، وبالنبش في مطويات كلامه نسطر الأجوبة كالآتي:

- اللذة الذاتية والدائمة لا شك أنها أفضل من العرضية والمنقطعة لأنها زائلة والألم فيها سيرجع مرة أخرى، يقول: «والكمال المطلق الحقيقي، واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت، بل قبل كل وقت وبعد كل وقت، وذلك الذي يتشوقه الكل أبداً: وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته. وهو الذي يعشقة الكل، ولا يعشق هو غير ذاته. وهو اللّه سبحانه»[2]. وهي التي يسميها باللذة الفعلية التي يتفرد بها الإنسان دون غيره من المخلوقات

(1) **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، د.عبد الرحمن بدوي، رسالة الآلام واللذات، ص98، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

(2) **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، د.عبد الرحمن بدوي، رسالة الآلام واللذات، ص99، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

لوجود النفس الناطقة فيه، في مقابل اللذة الانفعالية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان والتي ترتبط بالحسّ والشهوات، يقول في ذلك مفصلاً: «إن اللذة تنقسم إلى قسمين: أحدهما «لذة انفعالية» والأخرى «لذة فعلية» أي فاعلة. فأما اللذة الانفعالية فهي شبيهة بلذة الإناث و«اللذة الفعلية» تشبه لذة الذكور ولذلك صارت «اللذة الانفعالية» هي التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة وذلك أنها مقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام وهي انفعالات النفسين والبهيمتين. وأما اللذة الأخرى فهي الفاعلة وهي التي يختص بها الحيوان الناطق ولأنها ًغير هيولانية ولا منفعلة انفعالاً لأنها صارت لذة تامة وتلك ناقصة وهذه ذاتية وتلك عرضية وأعني بالذاتية والعرضية أن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعاً وتنقضي وشيكاً، بل تنقلب لذاتها فتصير غير لذات بل تصير آلاماً كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها. وأما اللذة الذاتية فإنها لا تصير في وقت آخر غير لذة ولا تنتقل عن حالتها بل هي ثابتة أبداً. وإذا كانت كذلك فقد صحّ حكمنا ووضح أن السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بهيمية.

لذلك قال الحكماء: إن اللذة إذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص إلى التمام ومن السقم إلى الصحة وكذلك تسوق النفس من الجهل إلى العلم، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، إلا أنّ ههنا سرّاً ينبغي أن يقف عليه المتعلم؛ وهو أنّ ميله إلى اللذة الحسية ميل قوي جدّاً وشوقه إليها شوق مزعج ولا تزيد العادة في قوة الطبع الذي لنا كثير زيادة، لفرط ما جبلنا عليه في المبدأ من القوة والشوق. ولذلك متى كانت هذه اللذة حسية قبيحة جدّاً ثم مال الطبع إليها بإفراط وانفعل عنها بقوة واستحسن فيها كل قبيح

وهوّن على نفسه منه كل صعب ولم يرَ موضع الغلط ولا مكان القبيح حتى تبصره الحكمة.

- وأما «اللذة العقلية» الجميلة فأمرها بالضد، إن الطبع يكرهها فإن انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتمييزه احتاج فيها إلى صبر ورياضة حتى إذا تبصّر فيها وتدرّب بها انكشف له حسنها وبهاؤها وصار بالضد مما كان في الحسّ. من هنا تبيّن أن الإنسان في ابتداء كونه محتاج إلى سياسة الوالدين ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيّم حتى تهديه وتقومه إلى الحِكَم البالغة ليتولى تدبيره إلى آخر عمره»[1].

- وفي اختصاص الإنسان دون غيره من المخلوقات بمثل هذه اللذة يقول: «فلأن الإنسان ـ من بين سائر الحيوان ـ قد يدرك خالقه بعقله، وهو أشرف إدراكاته، وقد يُوفِّر محبته وعشقه عليه سبحانه، وجب أن يكون مختصّاً ـ من بين سائرها ـ بأشرف اللذات» وما هي أشرف اللذات؟ يقول: «ويكون أشرف لذاته إذا أردك بعقله خالقه سبحانه، ولا يشغله عنه سواه؛ ويكون عشقه ومحبته وقصده متوفرة عليه. وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجِد لأجله، وهو أن يبلغ هذا الكمالَ ويلتذ هذه اللذة»[2].

- وأما ما هي الحالة الطبيعية للإنسان؟ فيقول: «قال الطبيعيون: اللذة هي رجوع إلى الحالة الطبيعية، وذلك لا يصحّ في الأمور الإلهية على ما قدمنا، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية. ولا يصحّ أيضاً في الأمور الطبيعية والنفسية. فاللذة أمرٌ مقصودٌ إلهي عظيم في الأمور الإلهية، ومقصود طبيعي في الأمور

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص100 ـ 101.

(2) **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، د.عبد الرحمن بدوي، رسالة الآلام واللذات، ص99، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

الطبيعية، فإنها في عالم الكون والفساد، جعلت خدعةً للحيوان وشَرَكاً له، لما كان هذا العالم السوفسطائي لا يقام إلا بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى المنفعة العائِدة عليهم، وإن كان بالإكراه والخديعة، كالفعل في الأدوية المرّة إذا أريد أن تُسْقى الصبيان، لأنها تحلّى بما يغطي مرارتها، وقد نبّه فيلسوف الإسلام على ذلك بقوله: إن المرأة لتُزَيّن أحسن شيء منها، ويُراد أقبح شيء فيها» أي يُزيّن وجهها ويراد فرْجها. فأما اللذات الحقيقية، فإنما هي في الكمالات التّامة والغايات العامّة التي قُصد بها خلْقُ الإنسان، بل سائر الحيوان، بل سائر الموجودات أيضاً. وأشدّ هذه تحققاً هي اللذة الإلهية، وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها»[1].

لكن يبقى السؤال: ما هو الطريق للوصول إلى تحقيق هذه السعادة الحقيقية واللذة المطلقة والخير الأسمى ومنتهى الكمال (كل هذه الألفاظ باتت الآن تعني شيئاً واحداً)؟ ولا يزال سؤالنا على مستوى التأسيس النظري. وهذا ما نبحثه في البند القادم.

1.2.4.4. طريق السعادة.

لا بدّ للسعادة من طريق على السعيد سلوكه ليصل إلى السعادة والكمال، وهذا الطريق كان محل اهتمام مسكويه على المستوى العلمي ـ النظري والتطبيقي ـ العملي، وللأول (العلمي ـ النظري) أفرد له كتاب «ترتيب السعادات»، أما الثاني (التطبيقي ـ العلمي) فذكره في «تهذيب الأخلاق» من دون أن ينسى الإشارة إلى الأول. ونحن سنتحدث هنا عن المستوى العلمي ـ النظري، وندعُ المستوى الثاني لفصله المخصص له.

---

(1) **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، د.عبد الرحمن بدوي، رسالة الآلام واللذات، ص100 ـ 101، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

والحقيقة أن جوهر المسألة أن طريق السعادة لا يمكن أن يكون إلا بـ«العلم» لما لهذا من تعلق بالجانب الحقيقي والأشرف في الإنسان، أعني نفسه الناطقة، لهذا فإن كتاب «ترتيب السعادات» ليست له مهمة إلا بيان الطريق العلمي الذي على الإنسان سلوكه حتى تتقوى نفسه أكثر فأكثر برياضة الأمور العلمية والعقلية لتصل إلى سعادتها الحقيقية، بل إن اسم الكتاب الكامل ـ كما نقله أركون عن «صيوان الحكمة» ـ هو «ترتيب السعادات ومنازل العلوم»، وفي هذا الاسم دلالة كبيرة على مضمونه ومنهجية مسكويه في حكمته وفلسفته الأخلاقية.

إذ على طالب السعادة التدرّج في منازل العلوم من البديهيات والمنطق إلى الإلهيات والحكمة النظرية حتى تتروض نفسه على هذه العلوم وتشرُف، ثم تشتاق إلى كمالها، وهنالك يأتي دور الحكمة العملية أو الأخلاق العملية تحديداً لتأخذ بيده إلى طريق السعادة، فلا يكفي أحد الجانبين أو المستويين عن الآخر، والناس واقعون بين إفراط وتفريط، بين عالم من غير عمل، وعامل من غير علم، وكلاهما لا يصلان إلى السعادة المطلوبة، يقول مسكويه: «فقد تبيّن أن الحكيم السعيد الكامل السعادة هو من قوي ذهنه وصحّ تمييزه فحصلت له حقائق الأمور في الموجودات كلها وقويت عزيمته في إنفاذ ما علمه عملاً ثم دامت طريقته في هذين أعني العلم والعمل. وتبيّن أيضاً مما تقدم أن جزء النظر مقدم على جزء العمل إذ كان محوره التمييز وقوة الذهن وتدرك الصواب في كل ما يقصد معرفته، ولما كانت المعارف صنفين أحدهما يُعمل ولا يُعلم، والآخر يُعلم ولا يُعمل صارت الصنائع أيضاً صنفين بحسبهما...»[1]. ثم يعرض للجزء النظري إلى أن يصل إلى قوله: «ولما عمل [يقصد أرسطو] في الجزء النظري هذه الأعمال العظام ونظمها هذا النظام عمل أيضاً في الجزء العملي هذا العمل بعينه، وذلك

(1) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **السعادة في الأخلاق**، المطبعة العربية، 1928م. ص47 ـ 48.

أنه قسمه إلى ما هو خاص بالإنسان وما هو خاص بما كان خارجاً عنه...»[1]. وفي نهاية الرسالة يختم قائلاً: «فإذا وصل الإنسان إلى المرتبة الأخيرة اطلع على حقائق الموجودات ونزّلها منازلها ويتصور بها فإذا تصورت النفس بحقائق الأمور عقلها عقلاً تاماً، فإذا عقلها تصور بالصور العقلية وزالت عن رسوم الأعراض التي في الأمور الطبيعية...»[2].

ويقول في «تهذيب الأخلاق» بعد أن ذكر مراتب السعادة: «وليس تحصيل هذه المراتب التي يترقى فيها صاحب السعادة التامة إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علماً صحيحاً ويستوفيها أولاً أولاً كما رتبناها في كتابنا المسمى «ترتيب السعادات» ومن ظنّ من الناس أنّه يصل إليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذلك المنهج فقد ظن باطلاً وبَعُدَ عن الحق بعداً كثيراً. وليتذكر في هذا الموضع الخطأ العظيم الذي وقع فيه قوم ظنوا أنهم يدركون الفضيلة بتعطيل القوة العالمة وإهمالها وبترك النظر الخاص بالعقل واكتفائهم بعوامل ليست مدنية ولا بحسب ما يقسطه التمييز والعقل وقد سماهم قوم «العاملة» و«الناجية» ولذلك رتبنا هذا الكتاب عقب ذلك الكتاب ليلحظ منهما السعادة الأخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة وتتهذب لها النفس وتتهيأ لقبولها غسلاً وتنقية من الأمور الطبيعية وشهوات الأبدان ولذلك سميته أيضاً بكتاب «طهارة الأعراق»[3].

وبعد هذا يحسم مسكويه تلك المسألة التي عرضها في طيات حديثه من أنّ السعيد هل يمكن الحكم عليه بالسعادة في الدنيا أم بعد مفارقة البدن؟

يجيب على ذلك بقوله: «وينبغي أن يعلم أن السعيد الذي ذكرنا حاله ما

(1) **السعادة في الأخلاق**، مصدر سابق، ص58 ـ 59.
(2) **السعادة في الأخلاق**، مصدر سابق، ص60 ـ 61
(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص94.

دام حياً تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه ودرجاته ومطالع سعوده ونحوسه ويرد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب ما يرد على غيره إلا أنّه لا يذعر منها ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها لأنه غير مستعد لسرعة الانفصال منها بعادة الهلع والجزع والأحزان ولا قابل أثر الهموم والأحزان بالأحوال العارضة، وإن أصابه من هذه الآلام شيء فهو يقدر على ضبط نفسه كيلا تنقله عن السعادة إلى ضدها بل لا تخرجه عن حد السعادة البتة ولو ابتلي ببلايا أيوب (ع) أو أضعافها ما أخرجه عن حد السعادة وذلك لم يجد في نفسه من المحافظة على شرط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه أصحاب خور الطباع فيكون سروره أولاً بذاته وبالأحداث الجميلة التي تنشر عنه، ويرى أنّ القاتل الذي يدعي الشطارة والمصارع الذي يهوى الغلبة كل واحد منهما يصبر على شدائد عظيمة من تقطيع أعضاء نفسه وترك الشهوات التي يتمكن منها طلباً لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت فيرى نفسه أحرى وأولى منهما بالصبر. وإذا كان غرضه أشرف وصيته أبلغ وأشهر وأكرم ولأنه يسعد في نفسه ثم يصير قدوة لغيره».

إذن فطريق السعادة بالعلم عبر التدرج من خلال منازل العلوم وإتقانها ثم العمل على أساسها ليصل الإنسان آنذاك إلى منتهى السعادة، لكن ما هي الفضائل التي عليه أن يتحلى بها؟ كيف هي؟ وهل يمكنه ذلك؟هذا ما سيكون حديثنا في الفصل القادم.

لكن لنختم بعبارات شاعرية لمسكويه يصور فيها غاية السعادة واللذة ويلخص من خلالها مبتغاه من الأخلاق: «وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها، فألقت بصرها نحو العقل الفعّال، ثم اتحدت به ثم أيدها حينئذٍ العقلُ الفعّال، وجذب بصيرتها فقرّبها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها، فاتجهت بها من غير توسط لحنٍ ولا صوت

ولا نغم، وسكنت السكون التام، والتذّت اللذة التامة، إذ قد أدركت غاية مطلوبها، فتصير عن ذلك مشُوقة معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة، وصارت تحبُّ بتحرك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء، وتحرّك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء. فما ظنك بتلك اللذة إذا قايَستها بهذه اللذة السماعية، التي هي إحدى لذات الدنيا، مهما يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة.

وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام المحمود، في دار الخلود، التي دعا إليها الأنبياء ودلّ عليها الحكماء»[1].

(1) **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، د.عبد الرحمن بدوي، رسالة الآلام واللذات، ص103، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

الفصل الرابع

مجالات تطبيقية للأصول الأخلاقية... دراسة تحليلية

كنّا قد انتهينا في الفصل السابق من الحديث عن أصول التفكير الأخلاقي عند مسكويه، وقد تبيّن لنا كيف كان لمفهوم النفس وما تبعه من لوازم أو مبتنيات من أثر كبير على تفكير مسكويه الأخلاقي، وآخر نقطة وصلنا إليها هناك هو مفهوم السعادة؛ الذي هو الآخر متشعّب عن القول بمقالة خاصة في «مفهوم النفس» ومتفرّع عنها.

وهناك أيضاً بعد أن أوضحنا طريق السعادة عند مسكويه انتهينا إلى أنها إنما تكون بتحصيل اللذة الحقيقية والخير الأسمى والسعادة القصوى، ولكن بات سؤالٌ عندنا معلقاً ينتظر إجابته في هذا الفصل، وهو: إذا كان طريق السعادة بالعلم عبر التدرج من خلال منازل العلوم وإتقانها ثم العمل على أساسها ليصل الإنسان آنذاك إلى منتهى السعادة، فما هي الفضائل التي عليه أن يتحلى بها؟ وكيف هي؟ وهل يمكنه ذلك؟

وهذا يعني أن المطلوب هنا، وفي هذا الفصل، بيان هذه الفضائل وما يرتبط بها من قضايا، وبعبارة أخرى: سيكون هذا الحيّز مجالاً تطبيقيّاً لما أصّله مسكويه هناك من أصول في فكره الإخلاقي على صعيد الفضائل الأخلاقية.

ولكن وكما واجهنا في بداية الفصل السابق إشكالية اكتشاف البنية أو الخلفية

الثاوية وراء أصول التفكير الأخلاقي عند مسكويه، فإننا هنا، ومرة أخرى، نواجه الإشكالية نفسها بالتساؤل عن ما هي الخلفية الثاوية وراء رؤية مسكويه لمسألة الفضائل؟ وسيكون هذا التساؤل خير مفتتح لنا للكشف في فلسفته الأخلاقية والنبش فيها.

ومرة أخرى أيضاً نواجه أسلوب مسكويه وطريقته الخاصة في كتابه «تهذيب الأخلاق» في طريقة سرده لأفكاره وعرضها وتحليلها، فلأنه كان منطلقاً من همّ علمي وعملي في الوقت نفسه فإن ضرورات صياغة الخطاب على المستويين كانت حاضرة عنده، بمعنى: لم يكن همّ مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق» مجرد التنظير الفلسفي أو العلمي للمسائل الأخرى، وإن اقتضت الضرورة ذلك، بل كان من همّه أن يتفاعل معه القارئ وتنهض روحه إلى العمل بالتطبيق الواقعي والخارجي لما تعلمه من الكتاب، لذا استخدم أسلوب التحريض والحضّ والتشويق، والتخويف والتنكير والتهويل. وكان من ضمن ما استخدمه تقديم ما يستحق التأخير، وتأخير ما يستحق التقديم، على المستوى العلمي الفلسفي وإنْ كان الأمر مقبولاً جدّاً على المستوى العملي.

وهذا يعني أن علينا كدارسين لأفكاره أن نحاول الكشف أن الزاوية الصحيحة للانطلاق في تحليل فكر مسكويه في ما يرتبط بمسألة الفضائل. والذي نعتقده أننا هنا سنكرر التجربة نفسها التي خضناها في الفصل السابق عندما أردنا الكشف عن «مفهوم السعادة» عند مسكويه، حيث ابتدأنا من النهاية، وتدرجنا من خلالها إلى البداية لنرى التسلسل المنطقي والعلمي الذي سار فيه مسكويه في بناء فكرته عن السعادة.

فعلاً علينا هنا، ومرة أخرى، أن نبدأ مع مسكويه من النهاية، لا بدّ أن نتدرّج من النهاية لنكشف عن الثاوي في فكر مسكويه في مسألة الفضيلة.

عالج مسكويه مسألة الفضيلة والفضائل بصورة مباشرة في المقالة الأولى والثانية

والرابعة والخامسة من كتاب «تهذيب الأخلاق»، وكانت له إشارات وتلميحات وتصريحات متناثرة هنا وهناك في حواره مع أبي حيان التوحيدي في «الهوامل والشوامل»، لكن المجهود الأساس كان في «تهذيب الأخلاق»، ومع أنّ مسكويه ـ بعد أن عرض وبصورة سريعة لمسألة النفس في المقالة الأولى ـ يسترسل في الحديث عن الفضيلة وأنواعها بل وإشكالياتها؛ كمسألة قابلية التغيير في الأخلاق، والفرق بين الطباع والأخلاق...إلخ من القضايا المرتبطة بمسألة الفضيلة إلا أنه لا يعرض للمسألة الأساس التي منها تتفرع بقية القضايا الآنفة الذكر وإشكالياتها إلا في وقت متأخر في المقالة الثانية، وقلنا إنها مبرّرة من ناحية غرض الكتاب، لكن على المستوى الذي نحن فيه من غرض دراسة أفكاره نرى أنها أفضل زاوية نبدأ بها لتحليل فكره في المسألة، وهذه الزاوية هي: التركيب الطبيعي/المادي في الإنسان وعلاقته بالنفس، بعبارة أخرى: المزاج، وبالتعبير الحديث: الفيزيولوجيا القديمة، أو كما عبّر عنها مسكويه في العديد من المواضع بعلاقة قوى النفس بالبدن ثم بالأخلاق وأخيراً بالفضيلة. لنحاول أن نعرض للمسألة من جذورها.

لم يكن مسكويه بالبعيد عن قضايا الطب وتكوين الإنسان، ولا جاهلاً بمسائل الطبيعة والطبيعيات، بل إن مصنفاته ومناصبه تشهد بخبرة جيدة على الأقل بهذه المجالات، بل إن حظه من الكيمياء هو الآخر كان وافراً، كما أن تلك الأمور كلّها لم يكن حظها عنده على المستوى النظري فحسب بل كانت خبرته العملية فيها جيدة جدّاً لانشغاله فترة بالكيمياء، ومزاولته للطب، وتأليف في الأطعمة والأشربة والأدوية.

كما أن فترة مكوثه خازناً لمكتبة ابن العميد ثم ابنه أبي الفتح بن العميد وأخيراً عند عضد الدولة أتاح له الفرصة للتواصل مع الإنتاج المعرفي البشري الذي وصل إلى بلاد المسلمين آنذاك من اليونان خصوصاً وبقية المناطق عموماً؛ كالهند وبلاد فارس والصين على بعض الأقوال.

هذه المعطيات مع معطى ما عُرف، وهو واضح ومُسَلم، من خبرة مسكويه الفلسفية جعلت صياغة مسألة الفضائل، كما العديد من المسائل الأخرى التي سنعرض لها في حينها، تمتزج بالبعدين العلمي والفلسفي[1]، فمسكويه يبدأ من التكوين الطبيعي للإنسان، وكيف يتشكل بدنه وأعضاؤه وعلاقتها بقوى النفس عنده، بل المسألة عنده أكبر من ذلك، إنها ترتبط بأصل التكوين الطبيعي للكائنات وما يترتب عليه من أمزجة وطباع وأخلاق، والمسألة تبدأ كالآتي:

الكون يتكون من عناصر أساسية أو استقصات كما يسميها مسكويه في بعض كتبه، وهي: النار، والماء، والهواء، والتراب، التي منها يتكون جسم كل كائن طبيعي ومنها الإنسان، وبتركب هذه العناصر بعضها مع بعض تنتج عنها كيفيات أربع؛ هي: البرودة، واليبوسة، والحرارة، الرطوبة، وبتركّب هذه الكيفيات الأربع ينتج عنها أربعة أخلاط؛ هي: الدم، والبلغم، والمرة الصفراء، والمرة السوداء. ولها في البدن حصة معينة ومواضع محددة تتفاوت من جسم لآخر، لكن ثمة مواضع لها ميزة وأهمية عن غيرها، وهي: الدماغ، والقلب، والكبد. ولما كانت النفس شيئاً مغايراً للبدن كما قاتل على هذا مسكويه، وكانت علاقتها بالبدن أنها ظهور وأثر فيه بقدر الاستعداد؛ فبات السؤال: لماذا صار النبات نباتاً، والحيوان حيواناً، والإنسانُ إنساناً؟

هنا تبدأ نظرية مسكويه بالتدرج من «تطور الأنواع»، مروراً بتكون قوى النفس في الإنسان، ووصولاً إلى الفضيلة والفضائل، وانتهاءً بقمة الفضائل، كل ذلك بمرافقة إشكالية الإرادة الإنسانية والاختيار الحر أو قابلية الخلق على التغير. لنمضِ مع مسكويه في هذه الرحلة.

---

(1) حتى إنّ بعضاً ممن اطلع على أعمال مسكويه عدّ هذه الحالة أنها تلفيق سلبي. انظر الجابري في «**العقل الأخلاقي العربي**».

1. تطور الأنواع... على رأي مسكويه.

عرض مسكويه لمسألة تطور الكائنات في عدة مواضع في «تهذيب الأخلاق» و«الهوامل والشوامل»، ونحن نودّ تتبعه في عرضه للمسألة لنرى كيف بُنِيَت مسألة الفضائل حيث انتقلت من التفسير العلمي الطبيعي إلى إشكال فلسفي لتنتهي بنظرية في مجال الأخلاق. ونحن هنا نحاول عرض ما كتب في «تهذيب الأخلاق» مع ما كتب في «الهوامل والشوامل» في كل ما يخص الجماد والنبات والحيوان.

1.1. الجماد:

«إن الأجسام الطبيعية كلها تشترك في الحد الذي يعمها ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها. فإن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأولى التي لا تقبل تلك الصورة. فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد.

وتلك الزيادة هي الاغتذاء والنمو والامتداد في الأقطار واجتذاب ما يوافقه من الأرض والماء وترك ما لا يوافقه ونفض الفضلات التي تتولد فيه من غذائه عن جسمه بالصموغ. وهذه الأشياء التي ينفصل بها النبات من الجماد».

1.2. النبات:

«وهذه الحالة الزائدة في النبات التي شرف بها على الجماد تتفاضل:

وذلك أن بعضه يفارق الجماد مفارقة يسيرة كالمرجان وأشباهه. ثم يتدرج فيها فيحصل له من هذه الزيادة شيء بعد شيء فبعضه ينبت من غير زرع ولا بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر. ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس فلذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها.

ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبزر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله.

ثم تقوى هذه الفضيلة فيه حتى يصير بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أفقه ويصير في أفق الحيوان. وهي كرام الشجر كالزيتون والرمان والكرم وأصناف الفواكه إلا أنها بعدُ مختلطة القوى أعني أن قوى ذكورها وإناثها غير متميزة فهي تحمل وتلد المثل ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان.

ثم تزداد وتمعن في هذا الأفق إلى أن تصير في أفق الحيوان فلا تحتمل زيادة. وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن أفق النبات. فحينئذٍ تتميز قواها ويحصل فيها ذكورة وأنوثة وتقبل من فضائل الحيوان أموراً تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبقَ بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الأرض والسعي إلى الغذاء. وقد روي في الخبر ما هو كالإشارة أو كالرمز إلى هذا المعنى وهو قوله صلى اللّه عليه وسلم: (أكرموا عماتكم النخل فإنها خلقت من بقية طينة آدم). فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيّد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه وكونت له آلات أخر يتناول بها حاجاته التي تكمله فقد صار حيواناً».

1.3. الحيوان:

«وهذه الآلات تتزايد في الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه فيَشرُف فيه بعضها على بعض كما كان ذلك في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه ويتألم بوصول مضاره إليه. ثم يقبل إلهام اللّه عز وجل إياه فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها وإلى

أضداده فيهرب منها. وما كان من الحيوان في أول أفق النبات فإنه لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتوالد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة.

ثم يتزايد فيه قبول الفضيلة كما كان في النبات سواء. ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطيق استعماله. فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه تامّاً قوياً. وإن كانت ناقصة كان ناقصاً وإن كانت ضعيفةً جدّاً لم يعطَ سلاحاً البتة بل أعطي آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه. وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي أعطي القرون التي تجري له مجرى الرماح.

والذي أُعطي الأنياب والمخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر. والذي أعطي آلة الرمي التي تجري له مجرى النبل والنشاب. والذي أعطي الحوافر التي تجري له مجرى الدبوس والطبرزين. فأما ما لم يعطَ سلاحاً لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته ونقصان قوته الغضبية ولأنه لو أعطيه لصار كلّاً عليه فقد أعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها.

وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحش والطير رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها فتبارك اللّه أحسن الخالقين (...) إن ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظ الولد وتربيته والإشفاق عليه بالكن والعش واللباس كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء منها.

ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذٍ يقبل التأديب ويصير بقبوله للأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات.

ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يشرف بها ضروب الشرف

كالفرس والبازي المعلم. ثم يصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقردة وما أشبهها ويبلغ من ذكائها بأن تستكفي في التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها، وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان».

1.4. الإنسان:

أما الإنسان «الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها والصور التي تلائمه. فإذا بلغ هذه الرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من اللّه عز وجل يقتدر بها على الترقي والإمعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الأخرى التي ذكرناها، وأول هذه المراتب من الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني مراتب الناس الذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج وأواخر الزنج وأشباههم من الأمم التي لا تميز عن القرود إلا بمرتبة يسيرة. ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها اللّه عز وجل بالمحسوسات.

ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالإرادة والسعي والاجتهاد الذي ذكرناه فيما تقدم حتى يصل إلى آخر أفقه فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة وهذا أعلى مرتبة الإنسان وعندها تتحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها. وهو الذي يسمى دائرة الوجود لأن الدائرة هي التي قيل في حدها إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي إليها بعينها ودائرة الوجود هي المتحدة التي جعلت الكثرة وحدة».

وفي «الهوامل والشوامل» ثمة نصّ آخر لمسكويه شرح المسألة بهذه الصورة

نفسها تقريباً ولكن بإيجاز أكثر، نعرض لها هنا لدلالتها على مدى استحكام هذه الرؤية عنده حتى باتت مادة الجواب عن السؤال، يسأل أبو حيان التوحيدي مسكويه قائلاً: «لمَ صار الحيوان يتولد في النبات، ولا يتولد النبات في الحيوان؟ أي قد تتولد الدودة في الشجرة، ولا تنبت شجرة في حيوان».

فيجيبه مسكويه قائلاً: «إن الحيوان يحتاج في وجوده إلى وجود النبات، والنبات لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحيوان.

والسبب في ذلك أن الحيوان أكثر تركيباً من النبات؛ لأنه مركب منه ومن جواهر أخر، أعني النفس الحيوانية، ولذلك يكون الحيوان في أول تكونه نباتاً، ثم تحصل من بعد حركة الحيوان.

وحصول أثر النفس في الإنسان إنما يكون بعد أن تستتم في الرحم صورة النبات.

ويكون استمداده الغذاء به هناك بعروق متصلة برحم أمه شبيهة بعروق النبات، حتى إذا استكمل أيضاً صورة الحيوان، وحصلت له النفس الحيوانية تقطعت تلك العروق، وهو الطلق الذي يلحق الأم، ويحرك الولد للخروج.

فإذا خرج وتنفس في الهواء فتح فمه واغتذى به.

ولا يزال تكمل فيه صورة الحيوان إلى أن يقبل أثر النفس الناطقة، ثم يكمل بها ويصير إنساناً بقدرة اللّه ـ تعالى ـ ولطف حكمته ـ جل اسمه ـ فالنبات ـ كما ذكرنا ـ أبسط وأقدم وجوداً من الحيوان.

أعني أنه لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحيوان.

فهو يكتفي بمادته من الأرض والهواء والماء والحرارة التي تأتيه من الشمس حتى يتم ويحصل وجوده.

فأما الحيوان فلا يكتفي بتلك الأشياء حتى تنضاف إليها مادة أخرى تغذوه؛

إذ كان لا يكتفي بالبسائط من الماء والأرض والهواء، ويحتاج إلى النبات حتى يغذوه، ويكمل وجوده، ويحفظ عليه قوامه.

فإذا كان وجوده وقوامه بالنبات جاز أن يتولد فيه.

ولما كان وجود النبات يتم بغيره، ولا يحتاج إليه لم يتولد فيه.

ولو تولد النبات في الحيوان ـ مع أنه لا يغذوه ولا يحتاج إليه، والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ولا لغواً ـ لأفسد الحيوان، وفسد هو في ذاته: أما إفساده الحيوان، فلحاجته إلى ما يصرف فيه عروقه التي يمتص بها مادته التي تحفظ عليه ذاته، وتعوضه مما يتحلل منه، ومتى ضرب عروقه في بدن الحيوان تفرق اتصاله، وفي تفرق اتصال بدن الحي هلاكه.

وأما هلاكه في نفسه وفساده فلأنه لا يجد الماء البسيط، والأرض البسيطة، والهواء الذي منه قوامه ومادته، فإن الحيوان لا توجد فيه هذه البسائط بالفعل.

وهذا كافٍ في هذه المسألة».

فخلاصة المسألة هنا أن مسكويه يرى أن تطور الأنواع من الجماد إلى الإنسان يمر عبر مراحل تكوينية طبيعية ونفسية ترتبط بنوعية وقوى النفس التي ترى لها مكاناً واستعداداً في جسم ما فتظهر آثارها فيها، وهي بهذا تتفاضل، فالإنسان أشرف وأفضل من الحيوان، والحيوان أشرف وأفضل من النبات، والنبات أشرف وأفضل من الجماد، وكل ذلك راجع لصور النفس التي ظهرت في كل منها.

لكن السؤال: ماذا عن الإنسان، كيف تتصل به قوى النفس وما هي علاقة جسمه وتكوينه بهذا كله؟ لنرَ ذلك في البند القادم.

2. علاقة الجسم بقوى النفس... ونشوء الفضائل.

قدمنا فيما سبق أنّ أهم مكونات البدن حسب الفيزيولوجيا القديمة هي:

الدماغ، والقلب، والكبد. وعند مسكويه إنّ هذه «استعدادات» في البدن تساعد على ظهور آثار للنفس في كل موضع بحسبه، وهذا ما يفسّر سلوك الناس واختلاف طبائعهم، فباختلاف الأخلاط شدةً وضعفاً تتنوّع سلوكيات الناس، وتنمو صفة فيهم على الأخرى، أي تتكون أمزجتهم.

وهذه الأعضاء الثلاثة سبب ظهور القوى الثلاث للإنسان، وهي القوة الشهوية، والغضبية (السبعية)، والعاقلة (الناطقة)، فحصيلة تركب الإنسان من عناصر، فكيفيات، فأخلاط، فأمزجة مضافاً إلى القوى الثلاث، وظروفه المناخية تنتج شخصيته.

وقد عرض مسكويه هذه الفكرة مكرراً في كتابه «تهذيب الأخلاق» وفي «الهوامل والشوامل» حتى باتت مسلّمة على أساسها يحلل الأخلاق والطباع، ويفرز الشخصيات، ونحن نذكر عرضه الذي في «الهوامل والشوامل» الذي ذكره في أهم موضعين حسب ما نعتقد، وهما عند سؤال التوحيدي له أولاً: عن حب الرئاسة، وثانياً: عن الفراسة وحقيقتها. وندع ما ذكره في كتاب «تهذيب الأخلاق» للبند القادم لاتصال عرضه للمسألة بقضية الفضائل.

فقد سأله التوحيدي عن حب الرئاسة وسببه قائلاً: «ما السبب في محبة الإنسان الرئاسة؟ ومن أين ورث هذا الخلق؟ وأيّ شيء رمزت الطبيعة به؟ ولمَ أفْرَط بعضهم في طلبها، حتى تلقّى الأسنة بنحره، وواجه المرهفات بصدره، وحتى هجر من أجلها الوساد، وودع بسببها الرقاد، وطوى المهامه والبلاد؟ وهل هذا الجنس من جنس من امتعض في ترتيب العنوان إذا كوتب أو كاتب؟ وما ذاك من جميع ما تقدم؟ فقد تشاح الناس في هذه المواضع وتباينوا وبلغوا المبالغ».

وأجابه مسكويه: «قد تبين أن في الناس ثلاث قوى، وهي: الناطقة، والبهيمية، والغضبية.

فهو بالبهيمية منها يتحرك نحو الشهوات التي يتناول بها اللذات البدنية كلها. ويظهر أثرها من الكبد.

وبالغضبية منها يتحرك إلى طلب الرئاسات، ويشتاق إلى أنواع الكرامات، وتعرض له الحمية والأنفة، ويلتمس العزّ والمراتب الجليلة العالية، ويظهر أثرها من القلب.

وإنما تقوى فيه واحدة من هذه القوى بحسب مزاج قوة هذه الأعضاء التي تسمى الرئيسة في البدن. فربما خرج عن الاعتدال فيها إلى جانب الزيادة والإفراط، أو إلى ناحية النقصان والتفريط، فيجب عليه حينئذٍ أن يعدّلها ويردها إلى الوسط ـ أعني الاعتدال الموضوع له ـ ولا يسترسل لها بترك التقويم والتأديب؛ فإن هذه القوى تهيج لما ذكرناه. فإن تركت وسومها، وترك صاحبها إصلاحها وعلاجها بالإعقال واتباع الطبيعة ـ تفاقم أمرها، وغلبت حتى تجمح إلى حيث لا يطمع في علاجها ويؤيس من برئها. وإنما يملك أمرها وتأديبها في مبدأ الأمر بالنفس التي هي رئيسة عليها كلها ـ أعني المميزة العاقلة، التي تسمى القوة الإلهية ـ فإن هذه القوة ينبغي أن تستولي، وتكون لها الرئاسة على الباقية. فمحبة الإنسان للرئاسة أمر طبيعي له، ولكن يجب أن تكون مقومة؛ لتكون في موضعها، وكما ينبغي. فإن زادت أو نقصت في إنسان لأجل مزاج أو عادة سيئة وجب عليه أن يعدّلها بالتأديب؛ ليتحرك كما ينبغي، وعلى ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي.

وقد مضى من ذكر هذه القوى وآثارها في موضعه ما يجب أن يقتصر بها هنا على هذا المقدار».

أما عندما سأله عن الفراسة فكانت إجابته وافية وشافية وفيها من الدلالة على ما نريد، بحيث تكشف رؤية مسكويه في علاقة الجسم داخلياً وخارجياً بالنفس.

قال التوحيدي: «ما الفراسة؟ وماذا يراد بها؟ وهل هي صحيحة، أم هي تصح في بعض الأوقات دون بعض؟ أو لشخص دون شخص؟».

فأجابه مسكويه مفصلاً: «الفراسة صناعة تتصيد الأخلاق والأفعال التي بحسب الأخلاق، من الأمزجة والهيئات الطبيعية، والحركات التي تتبعها.

وهي صناعة صحيحة، قوية الأصول، وثيقة المقدمات، ويحتاج صاحبها ومتعاطيها أن يتدرّب في ثلاثة أصول لها حتى يُحكمها، ثم يحكم بها، فإنه حينئذٍ لا يخطئ ولا يغلط.

والأصول الثلاثة هي هذه: أما أحدها، فالطبائع الأربع أنفسها.

والثاني، الأمزجة وما يتبعها ويقتضيها.

والثالث، الهيئات والأشكال والحركات التابعة للأخلاق.

ونحن نشرحها على مذهبنا في الإيجاز والإيماء إلى النكت، والدلالة بعد ذلك على مظانّها.

فأما قولك: فما الذي يراد بها؟ فإن المراد من هذه الصناعة تقدمة المعرفة بأخلاق الناس ليلابسهم على بصيرة.

والفراسة قد تكون في الخيل والكلاب وسائر الحيوانات التي ينتفع بها الناس، وقد تكون في الجمادات أيضاً كفراسة السيوف والسحاب وغيرهما، إلا أن العناية التامة إنما وقعت بفراسة الإنسان خاصة لكثرة الانتفاع به مما سنذكره بمشيئة الله.

وأما قولك: هل تصح أبداً، أم في وقت دون وقت، ولشخص دون شخص؟ فإني أقول: إنها تصح أبداً في كل وقت، ولكل أحد، ولكن على الشريطة التي ذكرناها من إحكام الأصول التي وعدنا بذكرها مجملة، والدلالة على مواضعها مفصلة.

وإنما قلنا إنها تصح أبداً ودائماً، لأن مقوماتها ودلائلها ثابتة غير منقلبة، وليست كأشكال الفلك التي تتبدل وتتغير، بل شكل الإنسان، وهيئاته، ومزاجه، والحركات اللازمة له عن هذه الأشياء ثابتة باقية ما دام حيّاً، فالمستدل بها أيضاً يتصفحها فيجدها بحال واحدة.

ونعود إلى ذكر الأصول الثلاثة فنقول: أما الاستدلال بالطبائع أنفسها فهو أن الحرارة التي تكون في قلب الإنسان ـ وهي سبب الحياة ـ من شأنها إن زادت على الاعتدال أن تزيد في النفس؛ لحاجة القلب إلى الترويح بالرئة، وأن توسع التجويف الذي تكون فيه بالحركة الزائدة، وأن يكون لها دخان فاضل على القدر المعتدل بحسب زيادتها، وبقدر الرطوبة الدهنية التي تجاورها.

فيعرض من هذه الأحوال التي ذكرتها أن يكون الإنسان الذي حرارة قلبه بهذه الصفة عظيم النفس، واسع الصدر، جهير الصوت، كثير الشعر في نواحي الصدر والأكتاف إذا لم يمنع منه مانع، كما يعرض لمن يكون جلده مستحصفاً، ومسام جلده مسدودة أو ضيقة.

فمن وجد هذه الصفات فحكم بأن الموجب لها حرارة غالبة فهو صادق، إلا أنه لا ينبغي أن يتسرع إلى حكم آخر حتى في الأصلين الباقيين، ليثق كل الثقة، وذلك أن الحرارة يتبعها الغضب والشجاعة، وسرعة الحركة، ولكن على شروط، وهي أن للدماغ مشاركة في أفعال الإنسان، وتعديل حرارة القلب إذا كان بارداً رطباً، فينبغي أن ينظر فيه، فإن كان صاحب هذا المزاج صغير الرأس بالإضافة إلى صدره فاحكم عليه بما قلناه.

فإن أضاف المستدل إلى هذه الدلالة الدلالتين الأخريين من الأصلين الباقيين لا أشك في صحة حكمه، وصدق قياسه.

وأما الاستدلال بالأصل الثاني وهو المزاج، فقد علمنا أن لكل مزاج خلقاً

ملائماً، وشكلاً موافقاً، وذلك الخلق يتبعه خلق النفس؛ فإن الطبيعة تعمل ـ أبداً ـ من كل مزاج خلقاً خاصاً؛ فلذلك لا تعمل من نطفة الحمار إلا حماراً، ومن النواة إلا النخلة، ومن البرة إلا برّاً.

وكذلك أيضاً ـ أبداً ـ تعمل من المزاج المخصوص بالأسد خلقة الأسد، ومن مزاج الأرنب خلقة الأرنب، وأن ذلك الخلق يتبعه خلق خاص ـ أبداً ـ بموجب الطبيعة؛ وذلك أن الأسد لما كان مزاج قلبه حاراً تتبعه الجرأة، ولأنه مستعد لأن يلتهب قلبه ـ صار يسرع إليه الغضب، ولأن مزاجه موافق لخلقه أعدت له الطبيعة آلة الفرس والنهس، وأزاحت علّته في الأعضاء التي يستعملها بحسب هذا المزاج، وأعطته الأيد والبطش.

ولما كان مزاج الأرنب مقابلاً لهذا المزاج صار خواراً جباناً ضعيفاً قليل المنة فأعدت الطبيعة له آلة الهرب، فهو لذلك خفيف جيد العدو، لا يصدر عنه شيء من أفعال الشجاعة والإقدام، فكل أسد شجاع مقدام، وكل أرنب جبان فرار، حتى لو تحدث إنسان أن أرنباً أقدم على سبع وولى السبع عنه لكان موضع ضحك.

فإذا وجد صاحب الفراسة في مخايل الإنسان وخلقه مشابهة لأحد هذين الحيوانين فحكم له بقريب من ذلك المزاج والخلق الصادر عنه فهو غير بعيد من الحق لا سيما إن أضاف إليه الأصلين الباقيين.

وهذا المثالان اللذان ذكرناهما يستمر القياس عليهما على مزاج خاص بحيوان أعني أنه يتبع كل مزاج خلق كالروغان للثعلب والخداع، والجبن للأرنب والختل، وكالملق للسنور والأنس، وكالسرق للعقعق والدفن.

وإنما صار الإنسان وحده لا يظهر منه الخلق الطبيعي ظهوراً تامّاً كظهوره من هذه الحيوانات لأنه مميز، ذو روية، فهو يستر على نفسه مذموم الأخلاق بتعاطي ضده، وتكلف فعل المحمود، وإظهار ما ليس في طبعه، ولا في جبلته فيحتاج

حينئذٍ إلى أن يستدل على خلقه الطبيعي بأحد شيئين: إما بطول الصحبة، وتفقد الأحوال وإما بالاستدلال الذي نحن في ذكره، والاستعانة بصناعة الفراسة على ما يسيره من أخلاقه الطبيعية.

فإن كان مزاجه وخلقه مناسباً لخلق الأرنب حكم بخلقه، وإن كان مناسباً للأسد حكم عليه بخلقه مع سائر دلائله الأخر.

فأما الاستدلال بالأصل الآخر، وهو الهيئات والأشكال والحركات فهو أن كل حال من حالات النفس من غضب ورضا، وسرور وحزن، وغير ذلك هيئات وحركات وأشكال تتبع تلك الحال أبداً، وظهورها يكون في العين والوجه أكثر، وأصحاب الفراسة يعتمدون العين خاصة، ويزعمون أنها باب القلب، فيتصيدون من شكلها ولونها وأحوال أخر لها كثيرة يضيق موضعنا عن ذكرها ـ أكثر الأخلاق والشيم، وتحسن إصابتهم، ويصدق حكمهم لا سيما إن أضافوا إليه الأصلين الباقيين؛ وذلك أن عين المسرور مثلاً، وعين الحزين ظاهرتا الهيئة والحركة، فإذا وجد الإنسان وهو بالخلقة والطبيعة على إحدى هاتين الحالتين من هيئة عينه وحركتها حكم عليه بذلك الطبع، وكذلك من ظهر في وجهه في حال سكوته قطوب، وغضون في الجبهة وعبوس ـ حكم عليه بهذا الطبع، وأنه سيّئ الخلق.

فهذه هي الأصول الثلاثة التي اعتمدها أصحاب الفراسة وهي قوية طبيعية كما تراها.

وقد عمل فيها أفليمون كتاباً.

ويقال إنه أول من سبق إلى هذا العلم ممن انتهى إلينا أثره، وعرفنا خبره، ثم تبعه جماعة صنفوا فيه كتباً، وهي مشهورة فمن أحب الاتساع في هذا العلم فليأخذه من مظانّه.

وههنا نوع آخر من الاستدلال ـ وإن لم يكن طبيعيّاً فهو قريب منه ـ وهو العادات؛ فإن المثل قد سبق بأن العادة طبيعة ثانية، وقد علمنا أن من نشأ

بمدينة، وفي أمة، وطالت صحبته لطائفة ـ تشبههم، وأخذ طريقتهم، كمن يصحب الجند، وأصحاب الملاهي، أو سائر طبقات الناس، حتى يظن بمن صحب البهائم طويلاً أنه يحدث فيه شيء من أخلاقها.

وأنت تتبين ذلك في الجمالين والرعاة الذين يسكنون البر، وتقل مخالطتهم للناس، وفي القوم الذين يعاملون النساء والصبيان، كيف ينحطون إلى أخلقهم، ويتشبهون بهم.

فهذه جملة من القول في الفراسة.

وينبغي أن تحذر الحكم بدليل واحد، وتتوخى جميع الدلائل من الأصول الثلاثة؛ لتكون بمنزلة شهود عدول لا يتداخلك الشك في صدقهم، فيكون حكمك صادقاً، وفراستك صحيحة، وذلك بحسب دربتك بالصناعة بعد معرفتك بالأصول.

وما أكثر الانتفاع بهذا العلم وأحضره؛ فإني أرى في الجولان الذي يتفق لي في الأرض، وكثرة الأسفار أن أرى ضروباً من الناس، وأخالط أخياف الأمم، وأشاهد عجائب الأخلاق فأستعمل الفراسة، فيعظم نفعها، وتتعجل فائدتها.

والفراسة ربما تخطئ في الفيلسوف التام الحكمة، ووجه ذلك أنه ربما كان ذا مزاج فاسد، وخلق ـ بالطبع ـ مشاكل له، فيصلحه، ويهذبه بطول المعاناة، وتعاهد نفسه بدوام السيرة الحميدة، ولزوم السجايا الرضية، كما يحكي عن أفليمون، وهو أول من سبق إلى هذا العلم، فإنه حمل إلى أبقراطيس وهو متنكر فدخل إليه وهو لا يعرفه، فلما تأمله حكم عليه: زانٍ، فهمّ أصحابه بالوثوب عليه، فنهاهم أبقراطيس وقال: قد صدق الرجل بحسب صناعته، ولكني بالقهر أمنع نفسي من إظهار سجيتها».

إذن فالتكوين الطبيعي لجسم الإنسان يظهر قوى نفسه الثلاث، وخلاصة هذه القوى ومواضعها من البدن ووظائفها، هي:

1 - القوة الناطقة (العاقلة): «التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور»، و«القوة الناطقة هي التي تسمى الملكية وآلتها التي تستعملها من البدن: الدماغ»

2 - القوة الغضبية: «التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات»، «والقوة الغضبية التي تسمى السبعية، وآلتها التي تستعملها من البدن: القلب».

3 - الشهوية (البهيمية): «التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية». «والقوة الشهوية التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن: الكبد».

ولكن ثمة سؤال في هذا الحقل طُرح من قبل الأخلاقيين مفاده: هل هذه القوى تمثل ثلاث نفوس أم إنها نفس واحدة لها ثلاثة أنحاء؟

مسكويه لم يهتم بهذه المسألة، وذلك لغرضه التربوي عندما عرض للمسألة في كتابه «تهذيب الأخلاق» فقال بعد أن أثار المسألة إلماحاً: «وربما جعلت نفوسنا، وربما جعلت قوى لنفس واحدة. والنظر في ذلك ليس يليق بهذا الموضع، وأنت تكتفي في تعلم الأخلاق بأنها: قوى ثلاث متباينة تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأدب».

والسؤال الذي يشكل لنا حلقة الوصل بالبند القادم، إذا كانت هذه قوى النفس، ومطلوب من الإنسان أن يكون سعيداً، ولا سعادة إلا بالعلم والعمل، فما هي الفضيلة كمفهوم، وفضيلة كل قوة منها على حدة، وما هي رذائلها كذلك؟ لتكن هذه مواضيع البند القادم.

3. الفضائل وقوى النفس.

لكي نستجمع قضايا مسألة الفضائل وعلاقتها بقوى النفس عند مسكويه لا بدّ

من تناول مسألتين كمقدمتين ضروريتين قبل الدخول في البحث، والذي اقتضى منا تقديمهما هو ما طرحناه سابقاً من تشكل خطاب مسكويه من داعيين؛ علمي وعملي، مما جعل خطابه لا يكون دائماً يسير سيراً منطقياً كما البحوث الفلسفية، فهو يقدّم تارة ويؤخّر أخرى. وهاتان المقدمتان هما: تعريف الفضيلة، ونظرية الوسط، والوقوف على خلفيتهما.

3.1. ما هي الفضيلة؟

أشار مسكويه في بحوث النفس وبعض البحوث السابقة إلى مسألة الرتب الوجودية، وليس المقصود منها ما هو متداول اليوم من القول بوحدة الوجود وتراتبية الوجود التي تقول بها مدرسة الحكمة المتعالية، إنما غرضه مجرد الإشارة إلى تنوع الموجودات، وتمايزهم بعضهم عن بعض بما فضل اللّه ـ سبحانه ـ بينهم، أما هل إنّ هذا التمايز راجع إلى رتب وجودية كما تقول به مدرسة الحكمة المتعالية أم لا؟ فهذا أمر مسكوت عنه عند مسكويه.

وكل القضية تتمثل في أنّ اللّه ـ عز وجل ـ خلق الكائنات متنوعة، ومن كل كائن وبحدود إمكانياته الذاتية يتوقع منه أداءٌ معين يكون فيه كماله وشرفه، فإذا ما أداها فقد أدى فضيلته التي بها يفضل عن غيره، وبتعبيرنا الحديث: يحقق ذاته السامية التي خلق لها.

ولما كانت في الإنسان النفس، وكان للنفس ـ كما مرّ سابقاً ـ من بين بقية الموجودات حركة داخلية إلى ذاتها تتصل من خلالها بالعقل، وتلتذ اللذة الحقيقية، كان لزاماً عليها أن تؤدي ما من أجله خلقت، وهذه هي الفضيلة؛ بتعبير آخر: الفضيلة هي أداء النفس الإنسانية الشيء الذي من أجله وجدت.

يقول مسكويه موضحاً المسألة: «كل موجود من حيوان ونبات وجماد وكذلك بسائطها؛ أعني النار والهواء والأرض والماء، وكذلك الأجرام العلوية ـ له قوى

وملكات وأفعال بها يصير ذلك الموجود هو ما هو، وبها يميز عن كل ما سواه وله أيضاً قوى وملكات وأفعال بها يشارك ما سواه»[1]، وكل منهم له «كمال خاص وفعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء؛ أعني أنه لا يجوز أن يكون موجود آخر سواه يصلح لذلك الفعل منه، وهذا حكم مستمر في الأمور العلوية والسفلية؛ كالشمس وسائر الكواكب، وكأنواع الحيوان كلها؛ كالفرس والبازي، وكأنواع النبات والمعادن وكالعناصر البسائط التي متى تصفحت أحوالها تبيّن لك من جميعها صحة ما قلناه وحكمنا به»[2].

و«الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية فكل من كان تمييزه أصح ورويته أصدق واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيته»[3].

إذن؛ مسكويه ينطلق من تعريف الفضيلة على أساس «مفهوم النفس» وموقعها من الموجود، وطبيعة فعل النفس الذي من أجله وجدت لتحقيقه.

3.2. نظرية الوسط في الفضيلة.

بعد أن يعرّف مسكويه الفضيلة يسرد مجموع الفضائل وما يتشعب عنها، ويؤخر مسألة البتّ في نظرية الوسط إلى ما بعد سرد الفضائل بأنواعها وتشعباتها، وليس ذلك منه ـ على ما يبدو ـ لضرورة منطقية، إنما السبب هنا يتكرر مرة أخرى وهو مقتضى تشكل الخطاب من داعيين.

والمهم في المسألة أن مسكويه يثير فيها نقطتين:

الأولى: مقصوده من نظرية الوسط: إنه إذ يدعو إلى نظرية الوسط في

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص34.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص35.
(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص35.

الفضائل فإن مقصوده منها البعد عن الرذيلة إلى أقصى درجة ممكنة، بحيث يعدّ أيّ ميل إلى أيّ اتجاه من اتجاهي التفريط والإفراط انحرافاً عن الفضيلة.

الثانية: إصابة الوسط (الفضيلة) يعدّ من أصعب الأمور، والثبات على الوسط من غير ميل هو الآخر أصعب من الوصول، وهذا يعني ـ حسب مسكويه ـ أننا في مقام تعداد الفضائل ليس لنا إلا ذكر الفضيلة وطرفيها من الرذائل، أما تشخيص موضع الوسط لكل إنسان مع مراعاة الظروف المكانية والزمانية والحالية فهذا غير ممكن، لذا يكتفى على مستوى تعليم الأخلاق بضرب القاعدة وبلورتها ويبقى السعي إلى التزام الوسط راجع إلى تشخيص كل فرد فرد بحسب حالته ووضعه.

يقول في ذلك: «ولهذا صعب جدّاً وجود هذا الوسط ثم التمسك به بعد وجوده أصعب، لذلك قالت الحكماء: إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطأها أعسر وأصعب. وذلك أن الأطراف التي تسمى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جدّاً. ولذلك كانت دواعي الشر أكثر من دواعي الخير ويجب أن تطلب أوساط تلك الأطراف بحسب كل فرد فرد»[1].

وعند التأمل في هذه النظرية يمكننا بالتحليل إرجاع دواعي مسكويه لتبنيها إلى ثلاثة احتمالات:

1 ـ أن يكون متأثراً بأرسطو الذي يعدّ الأب الشرعي لهذه النظرية التي ورثها هو الآخر من محيط الفكر اليوناني الهندسي آنذاك.

2 ـ أن يكون تأثر بشكل مباشر من الرياضيين والأطباء والمهندسين اليونانيين أنفسهم الذين اطلع على أفكارهم، وبالذات الفيثاغوريين.

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص46.

3 ـ أن يكون منشأ هذه النظرية راجع إلى أصل فكرة الأمزجة، وضرورة التوازن بينها لتحصيل الخلق الفاضل.

ولا مانع أن تجتمع كل هذه الاحتمالات في تكوين فكره في هذه المسألة.

3.3. فضائل قوى النفس.

إذا كانت الفضيلة هي فعل الإنسان الشيء الذي لأجله خلق، وكان هذا الإنسان مكوناً من جسم وبدن بينهما تفاعل، وكان مطلوباً من كل قوة من قوى النفس أن تؤدي ما عليها وما به تشْرُف، فالسؤال: ما هي فضائل كل قوة من قوى النفس، بحيث إذا أتت بها كملت وتحلّت بفضيلتها؟

ينطلق مسكويه في تحديد الفضائل انطلاقاً من خصائص كل نفس ووظائفها، ومن نظرية الوسط بحيث تبقى القوة بين إفراط وتفريط.

ولأن قوى النفس ثلاث فإن لكل واحدة فضيلة خاصة بها، ففضيلة القوة العاقلة الحكمة، وفضيلة القوة الشهوية (البهيمية) العفة، وفضيلة القوة الغضبية (السبعية) الشجاعة، وفي مقابل كل فضيلة هنالك رذيلتان بين إفراط وتفريط تحيطان بكل منها.

ثم إن النفس كمصدر ومنبع لهذه القوى، إذا وازنت بين الجميع، بحيث أدّت كل قوة ما هو مطلوب منها من الفضيلة ينشأ عن ذلك فضيلة جديدة تنسب للنفس كلها وهي فضيلة العدالة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن كل فضيلة يقع تحتها مجموعة من الفضائل التابعة لها، وهي كما ذكرها مسكويه كالآتي:

«القوة الناطقة هي التي تسمى الملكية وآلتها التي تستعملها من البدن، الدماغ، والقوة الشهوية التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن،

الكبد، والقوة الغضبية هي التي تسمى السبعية وآلتها التي تستعملها من البدن القلب. ولذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى وكذلك أضدادها التي هي رذائل.

ومتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة، وغير خارجة عن ذاتها، وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات، حدثت عنها فضيلة: العلم، وتتبعها: الحكمة.

ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما نقسطه لها، ولا منهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة: العفة، وتتبعها فضيلة: السخاء.

ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها؛ فلا تهيج في غير حينها، ولا تحمى أكثر مما ينبغي لها، حدثت منها فضيلة: الحلم، وتتبعها فضيلة: الشجاعة.

ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة.

فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربعة وهي: (الحكمة)، و(العفة)، و(الشجاعة)، و(العدالة).

وأضداد هذه الفضائل الأربع أربعة أيضاً، وهي: (الجهل)، و(الشره)، و(الجبن)، و(الجور)، وتحت كل واحد من هذه الأجناس أنواع كثيرة سنذكر منها ما يمكن ذكره. فأما أشخاص الأنواع فهي بلا نهاية.

والذي يجب علينا الآن هو تحديد هذه الأشياء أعني الأجناس الأربعة التي تحتوي على جملة الفضائل فنقول:

- أما الحكمة: فهي فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة، وإن شئت فقل: أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية. ويثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل، وأيها يجب أن يغفل.
- وأما العفة: فهي فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي؛ أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها، ويصير بذلك حرّاً غير متعبد لشيء من شهواته.
- وأما الشجاعة: فهي فضيلة النفس الغضبية، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة؛ أعني أن لا يخاف من الأمور المفزعة إذا كان فعلها جميلاً والصبر عليها محموداً.
- فأما العدالة: فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها، ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه أولاً، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله.

والذي ينبغي الآن أن نتبع ما قدمنا بذكر أنواع هذه الأجناس وما تحت كل واحد منها فنقول:

1 - الأقسام التي تحت الحكمة: الذكاء. الذكر. التعقل. سرعة الفهم وقوته. صفاء الذهن. سهولة التعلم.

أما (الذكاء) فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس. أما (الذكر) فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور. وأما (التعقل) فهو موافقة

بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه. وأما (صفاء الذهن) فهو استعداد لما قد لزم من المقدم. وأما (سهولة التعلم) فهي قوة للنفس وحدة في الفهم بها تدرك الأمور النظرية.

2 ـ الفضائل التي تحت العفة: الحياء. الدعة. الصبر. السخاء. الحرية. القناعة. الدماثة. الانتظام. حسن الهدى. المسالمة. الوقار. الورع. أما (الحياء) فهو انحصار النفس خوف إتيان القبائح والحذر من الذم والسب الصادق. وأما (الدعة) فهي سكون النفس عند حركة الشهوات. وأما (الصبر) فهو مقاومة النفس الهوى لئلا تنقاد لقبائح اللذات. وأما (السخاء) فهو التوسط في الإعطاء وهو أن ينفق الأمور فيما ينبغي على مقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي وتحت السخاء. الفضائل التي تحت السخاء الكرم. الإيثار، النبل، المواساة. السماحة المسامحة. أما (الكرم) فهو إنفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الأمور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي وباقي شرائط السخاء التي ذكرناها. وأما (الإيثار) فهو فضيلة للنفس بها يكفّ الإنسان عن بعض حاجاته التي تخصه حتى يبذله لمن يستحقه. وأما (النبل) فهو سرور النفس بالأفعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة. وأما (المواساة) فهي معاونة الأصدقاء والمستحقين ومشاركتهم في الأموال والأقوات. وأما (السماحة) فهي بذل بعض ما لا يجب. وأما المسامحة فهي ترك بعض ما يجب والجميع يكون بالإرادة والاختيار.

وأما (الحرية) فهي فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهه ويعطى في وجهه وتمنع من اكتسابه من غير وجهه. وأما (القناعة) فهي التساهل في المآكل والمشارب والزينة. وأما (الدماثة) فهي حسن انقياد النفس لما يجمل وتسرعها إلى الجميل. وأما (الانتظام) فهو حال للنفس تقودها إلى حسن تقدير الأمور وترتيبها كما ينبغي. وأما (حسن الهدى) فهو محبة

تكميل النفس بالزينة الحسنة. وأما (المسالمة) فهي موادعة تحصل للنفس عن ملكة لا اضطرار فيها. وأما (الوقار) فهو سكون النفس وثباتها عند الحركات التي تكون في المطالب. وأما (الورع) فهو لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس.

3 ـ الفضائل التي تحت الشجاعة: كبر النفس. النجدة. عظم الهمة. الثبات. الصبر. الحلم. عدم الطيش. الشهامة. احتمال الكد. والفرق بين الصبر والصبر الذي في العفة أن هذا يكون في الأمور الهائلة وذلك يكون في الشهوات الهائجة. أما (كبر النفس) فهو الاستهانة باليسير والاقتدار على حمل الكرائه فصاحبه أبداً يؤهل نفسه للأمور العظام مع استخفافه لها. وأما (النجدة) فهي ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يخامرها جزع. وأما (عظم الهمة) فهي فضيلة للنفس تحتمل بها سعادة الجد وضدها حتى الشدائد التي تكون عند الموت. وأما (الثبات) فهو فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومتها في الأهوال خاصة. وأما (الحلم) فهو فضيلة للنفس تكسبها الطمأنينة فلا تكون شغبة ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة.

وأما (السكون) الذي نعني به عدم الطيش فهو: إما عند الخصومات، وإما في الحروب التي يذبّ بها عن الحريم أو عن الشريعة. وهو قوة للنفس تقسر حركتها في هذه الأحوال لشدتها. وأما (الشهامة) فهي الحرص على الأعمال العظام توقعاً للأحدوثة الجميلة. وأما (احتمال الكد) فهو قوة للنفس بها تستعمل آلات البدن في الأمور الحسية بالتمرين وحسن العادة.

4 ـ الفضائل التي تحت العدالة: الصداقة. الألفة. صلة الرحم. المكافأة. حسن الشركة. حسن القضاء. التودد. العبادة. (...) أما (الصداقة) فهي محبة صادقة يهتم معها بجميع أسباب الصديق وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعلها به. وأما (الألفة) فهي اتفاق الآراء والاعتقادات. وتحدث عن التواصل

فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش. وأما (صلة الرحم) فهي مشاركة ذوي اللحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا. وأما (المكافأة) فهي مقابلة الإحسان بمثله أو بزيادة عليه. وأما (حسن الشركة) فهو الأخذ والإعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع. وأما (حسن القضاء) فهو مجازاة بعدل بغير ندم ولا منّ. وأما (التودد) فهو طلب مودات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء وبالأعمال التي تستدعي المحبة منهم. وأما (العبادة) فهي تعظيم اللّه تعالى وتمجيده وطاعته وإكرام أوليائه من الملائكة والأنبياء والأئمة والعمل بما توجبه الشريعة وتقوى اللّه تعالى تتم هذه الأشياء وتكملها.

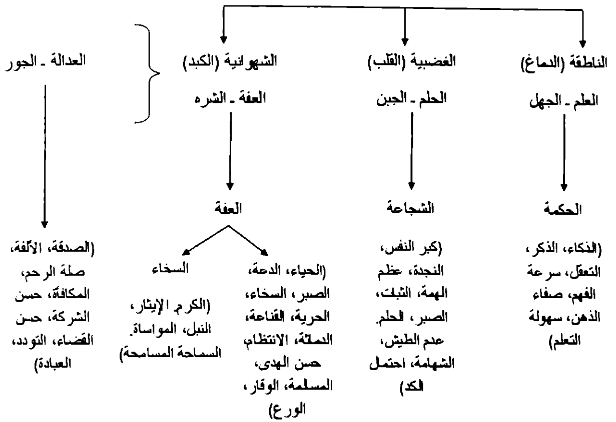
وإذ قد تقصينا الفضائل الأولى وأقسامها وذكرنا أنواعها وأجزاءها فقد عرفنا الرذائل التي تضاد الفضائل لأنه يفهم من كل واحدة من تلك الفضائل كلها ما يقابلها لأن العلم بالأضداد واحد»[1]. والرسم التالي مختصر ما ذكره مسكويه[2].

بعد أن عرفنا الفضائل الأربع التي تنسب إلى كل قوة من قوى النفس، وما يضادها في الطرفين، وما يتفرع عن كل واحدة منها من فضائل، يحاول مسكويه تطبيق هذه الفضائل على نظرية «الوسط في الفضائل»، بقدر طاقته، ولا يهتم باستقصائها كلها، لأن غرضه منها ضرب المثال حتى يتسنى لطالب فضائل الأخلاق أن يقيس عليها ويكتشف الفضائل ومضاداتها، بل ليس من المهم عند مسكويه بأيّ لغة تكون، إذ إن الغرض الحقيقي معاني هذه الأمور التي هي مشتركات بين جميع البشر، «أنت تقدر على أن تلحظ أطراف الفضائل الأخرى التي هي رذائل وربما وجدت لها أسماء بحسب اللغة وربما وجدت لها اسماً وليس يعسر عليك

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص38 ـ 44. مع تصرف منّا.
(2) استوحينا فكرة الرسم من الدكتور الجابري مع بعض التعديل الذي رأيناه.

فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل الذي سلكناه»[1]، والرسم التالي يوضح ما أورده مسكويه[2].

قوى النفس وفضائلها



رذيلة الإفراط	الوسط الفاضل	رذيلة التفريط
السفه	الحكمة	البله
الجبن	الشجاعة	التهور
الشره	العفة	خمود الشهوة
الظلم	العدالة	الانظلام
الخبث	الذكاء	البلادة
العناية بما لا ينبغي	الذكر	نسيان ما ينبغي
النظر في الشيء أكثر مما هو	التعقل	التقصير في النظر فيما ينبغي
اختطاف خيل الشيء من غير إحكام	سرعة الفهم	الإبطاء في فهم حقيقته
توقد زائد في النفس	صفاء الذهن	ظلمة في النفس تتأخر بها
الإفراد في التأمل	جودة التأمل	التفريط فيه
المبادرة بسلاسة	سهولة التعلم	تعذره
الوقاحة	الحياء	الخرق
السرف	السخاء	البخل

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص47.

(2) استوحينا فكرة الرسم من الدكتور الجابري مع بعد التعديلات التي رأيناها مناسبة.

4. قمة الفضائل

بعد أن عرضنا للفضائل عند مسكويه وما يتفرع عنها، يبقى علينا سؤال من الضروري التطرق له، وهو: هل بين هذه الفضائل تفاضل ما بحيث تعدّ إحدى الفضائل مقدمة على الأخرى؟ وما هي الفضيلة الكبرى أو الأم أو الفضلى؟

والحقيقة أن تحقيق هذه المسألة بحيث يظهر رأي مسكويه بشكل واضح يحتاج منا إلى بحث الموضوع من زاويتين أو في مقامين، الأول: تحديد معيار التفاضل عند مسكويه في مجال الأخلاق. والثاني: مراجعة مسكويه لتشخيص أيّ الفضائل هي التي تتصف بمواصفات تلك المعايير.

4.1. معيار قمّة الفضائل.

بمطالعة نصوص مسكويه المختلفة في كتبه يلوح منها احتمالان لمعيار الفضيلة المثلى أو الكبرى، وهما: معيار الذاتية والأبدية، ومعيار الوسط، لكن بعد التحليل بل والتصريح من مسكويه نرى أن معيار الوسط هو الحاكم في المسألة، بحيث تعدّ الفضيلة المتمثلة بهذا المعيار هي الكبرى والفضلى. لنفصل الموضوع قليلاً.

4.1.1. معيار الذاتية والأبدية:

في العديد من المواضع في كلام مسكويه نراه يتحدث عن هذا المعيار في تمييز الفضائل بعضها عن بعض، ويعتبرُهُ الأفضل، لأنه مرتبط بما هو ذاتي في الإنسان ودائم فيه أي النفس الناطقة، حيث إن بقية القوى تفنى بفناء البدن لعدم الحاجة إليها آنذاك إلا النفس الناطقة تظل لها فضيلة العلم والتعقل لأنها حتى لو فارقت البدن فإن لها أدواراً في عالم ما بعد البدن من الاتصال ـ حسب زعم مسكويه ـ بالعقل الأول والالتذاذ بما في هذا العالم.

يقول في ذلك: «إذا استحال البدن، وزالت الحاجة إلى الحواس سقطت الحاجة إلى الذكر أيضاً، وصارت النفس مستغنية بذاتها وما فيها من صور العقل، أعني التي تسمى أوائل؛ لأن تلك هي ذات العقل غير محتاجة إلى مادة، ولا إلى جسم توجد بوجوده، أعني أن الأمور الموجودة في العقل هي العقل، وهي التي نسميها الآن أوائل وليست في مادة، ولا محتاجة إليها.

وجميع قوى النفس التي تتمّ بالبدن وبآلات جسمية فإنها تبطل ببطلان البدن، أي تستغني عنها النفس بما هي نفس وجوهر بسيط. وإنما احتاجت إليه لأجل حاجات البدن المشارك للنفس، المستمد منها البقاء الملائم لها إذا كان نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. فأما النفس بما هي جوهر بسيط فغير محتاجة إلى شيء من هذه الآلات الجسمية»[1].

وحين يفاضل بين الشجاعة والجود والعلم فإنه يقدم العلم، وذلك لأن الجود والشجاعة لا يكونان إلا في «الدنيا فقط لأنهما فضيلتان حيوانيتان»[2].

4.1.2. معيار الوسط في الفضائل.

هذا المعيار يرجع إلى نظرية «الوسط» في الفضائل التي مرّ عرضها سابقاً، الواقع أن مسكويه يكثر من ذكرها في مواضع عديدة، ويقدم لها تصاوير وأمثلة مختلفة، وعند متابعته في هذه المسألة نجدها المعيار الأساس الذي عليه يفاضل مسكويه بين القيم في أولوياتها، بمعنى أنها ليست معياراً للفضيلة فحسب بل هي معيار للفضيلة الأسمى أو الكبرى، أي لقمة الفضائل.

والسبب الذي يدعونا لتقديم هذا المعيار على المعيار السابق، بالإضافة لتصريح مسكويه الدائم بأهمية هذا المعيار، هو أن الدوام والذاتية منسوبة

(1) **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، ص353.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص39.

للنفس بما هي نفس، ولكي تستطيع هذه النفس أن تحيا في العالم الآخر حياة سعيدة فإنه مطلوب منها تزكية نفسها وتخليصها من كدورات الجسد، وهذا لا يكون إلا بالتحلّي بالفضائل، ولا يمكن التحلّي بالفضائل إلا من خلال اللجوء إلى نظرية «الوسط»، بهذه النظرية هي المحُتاج إليها في النهاية، وإلا فمن غير التزكية لا تحصل للنفس السعادة بعد مفارقتها البدن.

4.2. بين العدالة والمحبة.

أسهب مسكويه في الكلام في فضيلتين أكثر مما تكلم عنَ أيّ من الفضائل الأخر، وهما: العدالة والمحبة، حتى بدا للبعض لشدة التجاذب بينهما في كلامه أنه يقدم المحبة على العدالة أو يقدم العدالة على المحبة. لكن الواقع بعد تتبع كلام مسكويه بدقة هو أن العدالة هي قمة القيم والفضائل في تفكيره، وذلك لتوافقها مع المعيار الذي قدمناه؛ أعني الوسط في الفضيلة، إذ العدالة ـ على ما مرّ في بيانها ـ هي تتولد عند تحقيق التوازن بين جميع القوى الثلاث بحيث تكون كل قوة ملتزمة الوسط في موضوعها، آنذاك تتولد فضيلة العدالة التي هي الأخرى تنبع منها آثار وقيم. هذا التوازن والعدل والاعتدال هو المطلوب في كل تفاصيل الحياة من الجمادات إلى الإنسان، وبه قامت السماوات والأرض، فإذا تمثلها الإنسان صار عالماً صغيراً للعالم الكبير كما يقول مسكويه.

ولكي يتضح الموضوع بشكل أوسع لما له من أهمية في فلسفة مسكويه الأخلاقية لا بدّ من بسط الموضوع في تفصيلين، الأول: في تعريف العدالة وما يرتبط بها حسب ما طرحه مسكويه، والثاني: في تعريف المحبة وما يرتبط بها حسب ما طرحه مسكويه. لنخلص في النهاية إلى نوعية العلاقة بينهما.

4.2.1. العدالة:

4.2.1.1. تعريف العدالة

العدالة باختصار هي إصابة الوسط في كل الشؤون؛ سواء مع النفس أم المجتمع أم أيّ مجال من مجالات الحياة، لهذا هي قمة الفضائل. يقول مسكويه: «ولما كانت العدالة وسطاً بين أطراف وهيئة يقتدر بها على ردّ الزائد والناقص إليها صارت أتمّ الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولا نبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما. فالاعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة ومعناها. وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب الذي لا يحدّ ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات»[1]. والذي يدلنا على هذا المعنى هو اشتقاقها اللغوي «وذلك أن العدل في الأحمال والاعتدال في الأثقال».

ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن تحقيق العدالة في الأفعال التي هي موضوع الأخلاق والفضائل؟

هنا يلجأ مسكويه إلى مفهوم هندسي صارم لضبط الموضوع عن طريق مفهوم «المساواة»، لكنه لمعرفته بواقع الفعل البشري يتجاوز المعنى الحقيقي للمساواة إلى مفهوم «النسب» الذي يمكن تطبيقه على الأفعال الأخلاقية، يقول في ذلك: «والعدالة في الأفعال مشتقة من معنى المساواة، والمساواة هي أشرف النسب المذكورة في صناعة الأرتماطيقي، ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع، وإنما هي وحدة في معناها أو ظل للوحدة. فإذا لم نجد المساواة التي هي

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص108.

المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا إلى النسب المذكورة التي تنحل إليها وتعود إلى حقيقتها. وذلك أننا حينئذٍ نضطر إلى أن نقول نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا. ولذلك لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير أيضاً أربعة والنسبة الأولى تسمى منفصلة والثانية تسمى متصلة. ومثال الأولى أ ب ج د فنقول نسبة (أ) إلى (ب) إلى (د). ومثال الثانية أن نأخذ الباء مشتركاً فنقول نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ب) إلى (ج) وهذه النسبة توجد بين ثلاثة أشياء.

وهي النسبة العددية والنسبة المساحية والنسبة التأليفية وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة العدد.

وأما سائر النسب فراجعة إليها ولذلك عظمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الجمة الشريفة. ولما كانت نسبة المساواة عزيزة لأنها نظيرة الوحدة عدلنا إلى حفظ هذه النسب الأخر في الأمور الكثيرة التي تلابسها لأنها عائدة إليها وغير خارجة عنها»[1].

4.2.1.2. العدالة مع النفس.

العدالة مع النفس تكون في التوازن بين قوى النفس الثلاث حتى لا تطغى إحداها على الأخرى، لأن في ذلك هلاكها جميعاً، ومتى ما حقق الإنسان هذا التعادل والتوازن في داخله صار عادلاً حقيقة وفعلاً، يقول مسكويه: «فأما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها، وإنما يتمّ له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها»[2].

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص108 ـ 109.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص108.

4.2.1.3. العدالة مع المجتمع.

لا يكتفي مسكويه بالعدالة مع النفس حتى يصير الإنسان عادلاً، بل لا بدّ له من ممارسة اجتماعية تظهر فيها تصرفاته بحيث يتضح أنه عادل ملتزم بما يقول أم لا. لذا فهو يشنع كثيراً في كلامه على أولئك الذين يدعون العدالة وهم في صوامعهم أو في أجواف الجبال. فالإنسان «محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة، لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك، فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي ولا يتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره. فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال وإما ببناء الصوامع في المفاوز. وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية التي عددناها. ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء وأنهم عدول وليسوا بعدول. وكذلك في سائر الفضائل، أعني أنه إذا لم يظهر منها أضداد هذه التي هي شرور، ظن بهم الناس أنهم أفاضل وليست الفضائل إعداماً بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات. ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حال أخرى. وتلك الحال غير موجودة لنا الآن»[1].

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص49.

4.2.1.4. تقسيمات العدالة.

ولكن يبقى السؤال: ما هي مجالات العدالة في المجتمع؟

هنا يقسم مسكويه العدالة إلى عدة أقسام حسب جهة (معيار) القسمة، وفي أحد تقسيميه يستعين بأرسطو لكنه يوضح مقاصد أرسطو بتقرير منه مع الإشارة إلى بعض آرائه في بعض المواضع.

والتقسيم الأول الذي يذكره مسكويه يعتمد على معايير كيفية حساب نسبة التساوي فيها، ليستطيع من خلال حساب نسبة التساوي تطبيق العدالة، أليست المساواة جوهر العدالة التي من خلالها نصل إلى الوسط؟

أما التقسيم الثاني فهو تقسيم أرسطو لمجالات العدالة، وهو تقسيم يستحسنه مسكويه ولا يبدي عليه اعتراضاً، ولعل ذلك لشدة إعجاب مسكويه بأرسطو، ولأنه تقسيم لا يفسد تقسيمه لأنه لا يتعارض معه.

1.1. تقسيم العدالة بمعيار الحساب.

وهي بهذا المعيار تنقسم إلى ثلاثة مواضع تكون محلاً للعدالة:

أ. قسمة الأموال والكرامات:

والعدالة هنا «فتكون بالنسبة المنفصلة التي بين الأربعة، أعني أن تكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع. مثال ذلك: أن يقال نسبة هذا الإنسان إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته إلى مثل قسطه، فإذن يجب أن يوفر عليه ويسلم إليه»[1].

ب. قسمة المعاملات الإرادية (المعاوضات):

والعدالة هنا «فيكون بالنسبة المنفصلة مرة وبالنسبة المتصلة له أخرى.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص109.

مثاله: أن تقول نسبة هذا البزاز إلى هذا الإسكاف كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخف، ثم ليس يمنع مانع أن تقول: نسبة البزاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجار أو تقول: نسبة الثوب إلى الخف كنسبة الخف إلى الكرسي»[1].

ت. قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدّ:

والعدالة «التي تقع في المظالم والأمور القسمية فهي بالنسبة المساحية أشبه، وذلك أن الإنسان متى كان على نسبة من إنسان آخر فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به، فإن العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه. فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية. مثال ذلك أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي ويذهب عنه معنى القلة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان، وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك»[2].

1.2. تقسيم أرسطو للعدالة:

أما تقسيم أرسطو للعدالة فهو على ثلاثة أقسام كالآتي:

- **عدالة الإنسان لربه**: وهي: «أن يجري الإنسان فيما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي وبحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته. وذلك أن العدل إذا كان هو إعطاء ما يجب من يجب كما يجب. فمن المحال أن لا يكون للّه تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة، واجب ينبغي أن يقوم به الناس»[3].
- **عدالة الإنسان في حقوق الآخرين**: وهي «ما يقوم به بعض الناس لبعض من أداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات»[4].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص109.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص109 ـ 110.
(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص114.
(4) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص114.

- **عدالة الإنسان في حقوق أسلافهم**: وهي «ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك»[1].

ولا يهتم مسكويه بنقد هذا التقسيم أو تعديله أو أيّ إشارة لما يعارضه بل يكتفي بتحقيق مطالبه ـ حسب ما يقول ـ وتبيينها بالشكل الصحيح. ويستغرق هنا في الحديث عن العلاقة بالله ـ عز وجل ـ وكيف التعامل العادل معه، وما هو الواجب تجاهه، والملاحظ في الأمر لجوء مسكويه هنا إلى مفاهيم صوفية في العلاقة، وحديث عن «مقامات» و«لعنات» وشروط لنيل المقامات وتجنب اللعنات، ولعله في هذا الموضع استقى من آراء الصوفية في زمانه إلا أن الملفت فيه أنه لم يخضع ويتأثر بآرائهم السلبية تجاه الحياة، وهذا سيتضح معنا أكثر عند الحديث في الفصل الأخير.

4.2.2. المحبة.

يبدأ مسكويه حديثه عن المحبة بصورة إشكالية، إذ إنه بعد أن عرض للعدالة وأهميتها وفضلها توقف عند ثلاث إشكاليات واجهته، وصف ثنتين منها بالعويصة، أما الأخيرة فكانت بالنسبة له مدخلاً للتحقيق في المسألة بحيث أفرد لها مقالة خاصة في كتابه.

هذه الإشكاليات الثلاث هي:

الأولى: إشكالية صدور القبيح من الجائر في الوقت الذي لا يصدر مثل هذا القبح إلا من شخص فكّر وتروّى، ومقتضى التفكير والروية هو العدالة لا الجور، لأن الفعل الأخلاقي مستندٌ إلى تفكير وروية.

وقد قدم جوابين عن المسألة: أحدهما جواب المشهور من الفلاسفة، والثاني

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص114.

جوابه هو الذي اعتبره الأقوى والأمتن. وجواب الفلاسفة أن الجائر ظن الخير فيما جارَ فيه، أما جوابه هو فمستند إلى تعارض القوى وتملكها للإنسان بحيث تقود بقية القوى فتهلكها.

الثانية: إشكالية العلاقة بين التفضل (الزيادة) والعدالة، فإذا كانت العدالة في جوهرها التساوي وإصابة الوسط، كيف تكون في بعض الأوقات الزيادة؛ التي هي مخالفة للتساوي وإصابة الوسط، فضيلة، ككثرة السخاء، أو تكون بعض الأمور كثرة النقصان فيها فضيلة كالعفة.

وقد أجاب مسكويه عنها بأن التفضل أو النقصان في بعض الموارد ما هي إلا احتياطات لإصابة الفضيلة وهي العدالة، بل هي مبالغة في العدالة، وبالتالي فلا تعارض.

الثالثة: إشكالية العلاقة بين المحبة والعدالة، حيث يدعي قومٌ أن العدالة ليست قمة الفضائل بل هي أفضل حيل العاجز التي من خلالها تنتظم أمور الحياة؛ فيجازى هذا على فعل الخير ويعاقب ذاك على فعل الشر، ويعطى كل ذي حق حقه، وإنما قمة الفضائل هي «المحبة» التي لو وجدت فلا ظلم ولا جور، بل يعيش الناس إخواناً أحباء بلا مشاكل.

من خلال هذه الإشكالية فتح مسكويه الباب على مصراعيه للحديث عن هذه الفضيلة وأنواعها وأسبابها وأصنافها، ثم انتقل إلى تحليلات نفسية يمكن وصفها بالعمق والخبر في توصيف العديد من العلاقات البشرية كيف هي وما هو الرابط الحقيقي فيها، ثم عرج على موضوع الصداقة كأحد أصناف المحبة، وفصّل فيها تفصيلاً مملّاً بذكر أنواع الأصدقاء، وشروطها، وكيف يُربّى الصبيان على كسب الأصدقاء، وما هي حقوق الصديق، وكيف يمكن الوفاء بها... إلخ، وما يهمنا في كل هذا هو التعرف على المحبة: أنواعها وأسبابها وأصنافها، لنقف

أخيراً على معالجة مسكويه للإشكالية وكيف أنه ظل وفيّاً لقيمة العدالة بجعلها قمة الفضائل.

4.2.2.1. المحبة: أنواعها وأسبابها.

ينوّع مسكويه المحبة حسب سرعة الانعقاد والانفراط إلى أربعة أنواع، وهذه الأنواع الأربعة إذا قيست إلى أسباب المحبة الثلاثة نتج عندنا كمّ من أصناف المحبات في المجتمع، عند ذلك يمكننا وصف كل شخص من هذه المحبات على أساس أنواعها وأسبابها.

وأنواعها هي:

1 ـ الأولى: «ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً.

2 ـ والثاني ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً.

3 ـ والثالث ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً.

4 ـ والرابع ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً»[1].

أما **أسبابها، فهي:**

1 ـ اللذة.

2 ـ النفع.

3 ـ الخير.

4 ـ المركب منها.

ثم يقول: «وإذا كانت هذه غايات [أسباب] الناس في مقاصدهم فلا محالة أنها أسباب لمحبة من عاون عليها وصار سبباً للوصول إليها فقد أفلح. فأما المحبة

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص125.

التي يكون سببها اللذة فهي التي تنعقد سريعاً وتنحل سريعاً. وذلك أن اللذة سريعة التغير كما شرحنا أمرها فيما تقدم.

وأما المحبة التي سببها الخير فهي التي تنعقد سريعاً وتنحل بطيئاً.

وأما المحبة التي سببها المنافع فهي التي تنعقد بطيئاً وتنحل سريعاً.

وأما التي تتركب من هذه إذا كان فيها لأنها تكون بإرادة وروية وتكون فيها مجازاة ومكافأة»[1].

4.2.2.2. أصناف المحبة.

من مجموع الأنواع والأسباب تتصنف مجموعة من المحبات في الواقع الخارجي، وتندرج تحت واحد من الأحكام السابقة، ومسكويه عدد مجموعة من أصناف هذه المحبات، وهي:

1 ـ الصداقة.

2 ـ العشق.

3 ـ محبة الزوجين.

4 ـ محبة الناس بعضهم لبعض.

5 ـ الرئيس ومرؤوسه.

6 ـ الفقير والغني.

7 ـ محبة الأخيار.

8 ـ محبة الوالد لولده.

9 ـ محبة العبد لخالقه.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص125.

10 ـ محبة الحكماء.

11 ـ محبة التلميذ لأستاذه.

12 ـ محبة صانع المعروف.

ويستغرق مسكويه كثيراً في تحليل هذه المحبات تحليلاً نفسيّاً اجتماعيّاً عالي الدقة والجودة، تنمّ عن خبرة عالية في معرفة العلاقات، ثم يصدر أحكاماً معيارية عن كل محبة منها بالحسن والقبح، بل وينظّر لبعضها كيف يجب أن تكون، وبالذات عندما يتحدث عن الصداقة وأنواعها وشروطها، فهنالك يفصّل الموضوع تفصيلاً مسهباً جدّاً بالنسبة للمواضيع التي تناولها في كتابه.

4.2.2.3. قمة المحبة.

مسكويه بعد تحليله لأصناف المحبات وتقييمها، تناول صنفاً منها بالتفصيل، ثم اعتبره قمة المحبة، وذلك لخلوّه من أيّ شوائب انفعالية أو موانع خارجية، وهي المحبة الإلهية، يقول فيها: «فإذا الجوهر الإلهي الذي في الإنسان إذا صفا من كدورته التي حصلت فيه من ملابسة الطبيعة ولم تجذبه أنواع الشهورات وأصناف محبات الكرامات اشتاق إلى شبيهه ورأى بعين عقله الخير الأول المحض الذي لا تشوبه مادة فأسرع إليه وحينئذٍ يفيض نور ذلك الخير الأول عليه فيلتذ به لذة لا تشبهها لذة ويصير إلى معنى الاتحاد الذي وصفناه استعمل الطبيعة البدنية أم لم يستعملها. إلا أنه بعد مفارقته الطبيعة بالكلية أحق بهذه المرتبة العالية لأنه ليس يصفو الصفاء التام إلا بعد مفارقته الحياة الدنيوية.

ومن فضائل هذه المحبة الإلهية أنها لا تقبل النقصان ولا تقدع فيها السعاية ولا يعترض عليها الملك ولا تكون إلا بين الأخيار فقط. وأما المحبات التي تكون بسبب المنفعة واللذة فقد تكون بين الأشرار وبين الأخيار والأشرار. إلا أنها تنقضي

وتنحل مع تقضي المنافع واللذائذ لأنها عرضية وكثيراً ما تحدث بالاجتماعات في المواضع الغريبة. إلا أنها تزول بزوال المواضع»[1].

4.2.2.4. إشكالية العلاقة بين المحبة والعدالة.

يبدأ مسكويه في تناوله للإشكالية بالتأكيد على ضرورة المجتمع كمجال للتكامل الإنساني من خلال التعاون بين بني البشر في تكميل بعضهم بعضاً، بل إن مثل هذه تقتضيه ضرورة خلق الإنسان ككائن محتاج للآخر «مدني بالطبع»، وذلك حيث يقول: «قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض وتبيّن أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه وأن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض لأن الناس مطبوعون على النقصانات ومضطرون إلى تماماتها ولا سبيل فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له»[2].

ثم يؤكد على أن المحبة غاية ما يمكن أن يصل إليه المجتمع في العلاقة فيما بين أفراده حيث يتعزز سبيل التعاون ويتأطر المجتمع بالوحدة الاجتماعية والتكاتف والتآلف، حيث يقول: «إنها أشرف غايات أهل المدينة. وذلك أنهم إذا تحابّوا تواصلوا وأراد كل واحد منهم لصاحبه مثل ما يريده لنفسه فتصير القوى الكثيرة واحدة، ولم يتعذر على أحد منهم رأي صحيح ولا عمل صواب، ويكون مثلهم في جميع ما يحاولونه مثل من يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك، فإن استعان بقوة غيره حرّكه»[3].

ولو تحققت في مجتمع ما بفضل سياسة حكيمة من الدولة فإن منافعها

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص128.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص125.

(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص124.

ستكون كثيرة على الواقع الاجتماعي والسياسي لأيّ دولة، يقول في ذلك: «ومدبر المدينة إنما يقصد بجميع تدابيره إيقاع المودات بين أهلها، وإذا تمّ له هذا خاصة فقد تمّت له جميع الخيرات التي تتعذر عليه وحده على أفراد أهل مدينته، وحينئذٍ يغلب أقرانه ويعمر بلدانه ويعيش وهو ورعيته مغبوطين»[1].

لكن المشكلة أن مسألة المحبة غير مستغنية عن شروط لا بدّ من توافرها حتى تتحقق، ومن هذه الشروط أنها «لا يتم إلا بالآراء الصحيحة؛ التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القوية التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه اللّه عز وجل»[2].

وهذه الأمور لا يمكن أن تتأتى وتتحقق من دون أرضية تقوم عليها، خصوصاً أن مسكويه بعد تحليله لمفهوم المحبة وأنواعها بين كيف أنها متنوعة، فيها الصحيح والفاسد، وأنها تدخلها وتعرض عليها الكثير من هوامل الفساد، وإذا تساءلنا: ما هي أرضية توفير الشروط للحصول على المحبة التي هي غاية المجتمع؟

سنجد الجواب عن ذلك: إنها الفضائل الأخرى؛ التي لا قوام لها إلا بالعدالة، وبعبارة أخرى: لا يمكن للمحبة أن تتحقق إلا على أرضية العدالة في المجتمع، أليست أسباب الخصومات في المجتمع ناتجة بالدرجة الأولى من ضياع الحقوق على كل المستويات؟ أليس توفيرها يعتبر حاجزاً أمام الخصومات والمشاكل؟ وكيف لنا بتحقيق ذلك من دون العدالة؟!

يقول مسكويه: «ويتبيّن لك من جميع ما قدمناه أن الصداقة وأصناف المحبات التي تتم بها سعادة الإنسان من حيث هو مدني بالطبع إنما اختلفت ودخل فيها ضروب الفساد وزال عنها معنى التأحد وعرض لها الانتشار حتى

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص124.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص124.

احتجنا إلى حفظها والتعب الكثير بنظامها، من أجل النقائص الكثيرة التي فينا، وحاجتنا إلى إتمامها مع الحوادث التي تعرض لنا من الكون والفساد. فإن الفضائل الخلقية إنما وضعت لأجل المعاملات والمعاشرات التي لا يتم الوجود الإنساني إلا بها. ذلك أن العدل إنما احتيج إليه لتصحيح المعاملات وليزول به معنى الجور الذي هو رذيلة عند المتعاملين»[1].

إذن؛ إذا توفرت المحبة مبنيةً على العدالة نصل إلى تمام السعادة على المستوى الفردي والاجتماعي.

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص146.

الفصل الخامس

آليات الممارسة الأخلاقية وأدواتها عند مسكويه

خُلق الإنسان ليكون فاضلاً كاملاً عادلاً يمثل خلافة اللّه ـ سبحانه ـ في الأرض، وذلك لوجود النفس العاقلة فيه والتي بها يتميز عن غيره من المخلوقات، ومن لم يمارس ما لأجله وجد في الحياة فإنه ينحط من رتبته إلى الرتبة التي دونها؛ أي رتبة الحيوانات غير العاقلة أو «البهائم». وحيث عرفنا في الفصول السابقة عموماً والفصل الرابع خصوصاً الفضائل وأنواعها، بات لزاماً علينا الآن أن نحدد الخطوات العملية للسير العملي إلى «العدالة» أو الكمال الخلقي.

ولكن المسألة لا يمكن أن تمر من دون الوقوف عند إشكالية مزروعة في فكر مسكويه خصوصاً وفي الفكر البشري عموماً، وهي أن كثيراً من الناس يمارسون بعض الأفعال التي تتطابق من حيث المظهر الخارجي والسلوك العملي مع مقتضيات الأخلاق لكننا نعلم أن غاياتهم أو «نياتهم» ليست معلقة بالفضائل بل لأغراض تخدم أموراً تصنف في عداد الرذائل.

وهنا المسألة ترتقي أكثر في الإشكال، فعندما نقول إنّ نياتهم غير متوافقة مع سلوكهم الخارجي، هل يعني ذلك أنّ للبشر «الفرصة» في اختياراتهم، وكيف يتطابق ذلك مع نظرية مسكويه في الأمزجة أو التركيب الطبيعي (البيولوجي) للإنسان والذي له دخل بهذه النسبة أو تلك في توجيه سلوك الناس.

من هنا، فعلاً، يبدأ مسكويه حديثهم في مسألة الإرادة البشرية أهي مخيّرة أم مجبرة، وما الفرق بين الطباع والأخلاق، وهل خلق الناس أشراراً ولا يمكن لهم الانتقال إلى الخير أم بالعكس، خلقوا خيّرين ولا يمكن لهم الانتقال إلى الشر؟

وما لم يحدد مسكويه رأيه القاطع في هذه القضية فإن مسألة التخلق والسعي إلى الكمال والفضيلة تبقى مشكلة وتدور في حلقة مفرغة، إذ كيف يطلب من البشر العمل على وفق ما خلقوا له وهم لا إرادة لهم في سلوكياتهم، والعكس صحيح؟!

بعد أن يحسم مسكويه خياراته في هذه القضية يتحدث عن آليات الممارسة الأخلاقية وأدواتها، والتي تتمثل ـ بعد الرصد والتحري في كتبه ـ في التربية (التأديب)، المحيط الاجتماعي (الصداقة)، والدولة (الملك أو الأمير)، والطب الروحاني. فلنبدأ في هذه الرحلة بكل محطاتها من البداية.

1. الأخلاق الإنسانية وضرورة النية... بين الجبر والاختيار.

كثيرة هي الأفعال التي تصدر من البشر وتكون مشتركة بين الخير والشر بالشكل الذي لا يكفي فيها المظهر الخارجي للحكم عليها حسناً أو قبحاً، كالإنفاق مثلاً؛ فإنه قد يكون على أساس السخاء أو للرياء أو لإذلال الطرف الثاني أو غيرها من النيات، لذلك اشتهر على الألسن ـ كما يقولون ـ إن الفعل صامت عن نيته. والسؤال هل فعلاً تعتبر النية شرطاً أساسياً للفعل الأخلاقي حتى يوصف بالحسن أو القبح؟

1.1. الفعل الأخلاقي وضرورة النية.

يؤكد مسكويه بل ويشدد على ضرورة صدور الفعل الأخلاقي من الإنسان عن نية صادقة تجاه الفضائل وإلا فإن الفعل لا يوصف بالحسن بل هو في خانة القبح ولعله في القبح الشنيع، لأنه ذنب مضاعف، فبالإضافة إلى الذنب

هنالك محاولة لإخفائه، وهذا معنى مضاعفة القبح. ويكاد مسكويه من كثرة ما تحدث عن هذه المشكلة أن يكون قد أفرغ لها مقالة خاصة في كتابه «تهذيب الأخلاق»، لكن السؤال: ما هو مبرر هذا التشدد هل ثمة ضرورة معينة تقتضيها؟

والجواب عن ذلك بالإيجاب طبعاً، وهذه الضرورة هي ضرورة فلسفية بالدرجة الأولى، وتصويرها: أن السعادة والفضيلة في الإنسان تنسب له لا بما هو جسد ومادة بل بما هو نفس عاقلة، وهذه النفس لا يمكن وصفها بالفضيلة ما لم تكن طاهرة من أدران قوى النفس البهيمية والغضبية، أي إنها لا بدّ أن تكون على هيئة النفس العاقلة الزاكية، والحال أنها إذا كانت على هيئة النفس العاقلة الزاكية فإنّ ما يصدر عنها لا بدّ وأن يتناسب معها تناسب المعلول مع العلة، وهذا يعني أن الذي يصدر عنها لا بدّ أن يكون خيّراً حسناً، أي أن تكون النية موافقة للفضيلة، ومن ثمّ لا بدّ من سلوك خيّر يحقق هذه النية في الواقع الخارجي، لكن الشرط الأول (النية) أساسٌ في المسألة بل فيصلٌ في بعض المواقع، مثال ذلك من يكذب لنية الإصلاح بين طرفين، بحيث لا يكون لكذبه هذا أيّ ضرر؛ فإن هذا الشخص يوصف عمله بالحسن، مع أن الفعل الذي أتى به يتصف بالقبح في عنوانه الأولي، على عكس من التزم الصدق في مورد الفتنة فإنه وإن كان عمل عملاً يوصف بالحسن بعنوانه الأولي إلا أنه يوصف بالقبح بالنظر إلى مجموع فعله المكون من النية والسلوك.

لمسكويه في توضيح هذا الأمر عدة أحاديث يمارس فيها التحليل النفس الاجتماعي ممزوجاً بالتنظير الفلسفي، لنستمع إليه يقول في أول المقالة الرابعة: «قد قلنا فيما سلف إن السعادة تظهر في الأفعال من العدالة والشجاعة والعفة وسائر ما تحت هذه الأنواع التي أحصيناها وحددناها. وهذه الأفعال قد تظهر ممن ليس بسعيد ولا فاضل»[1].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص103.

كيف يكون ذلك؟ يقول مسكويه متمماً: «وذلك أنه قد يعمل بعض الناس عمل العدول وليس بعادل ويعمل عمل الشجعان وليس بشجاع ويعمل عمل الأعفاء وليس بعفيف. مثال ذلك أن من ترك الشهوات من المآكل والمشارب وسائر اللذات التي ينهمك فيها غيره إما أنه ينتظر منها أكثر مما يحضره وإما لأنه لا يعرفها ولم يباشرها كالأعراب الذين يبعدون عن البلاد وكالرعاة في البوادي وقلل الجبال. وإما لأنه ممتلئ مما يجده ويحضره وإما لجمود شهوته ونقصان تركيبه. وإما لأنه استشعر خوفاً من تناولها مكروهاً يلحقه بسببها. وإما لأنه ممنوع منها. فإن هؤلاء كلهم يعملون عمل الأعفاء وليسوا بأعفاء على الحقيقة، وإنما يسمّى عفيفاً على الحقيقة مَنْ وفى العفةَ حدها المذكور فيما تقدم واختارها لنفسها لا لغرض آخر غيرها وآثرها لأنها فضيلة. ثم تناول كل واحدة من شهواته بمقدار الحاجة، ومن الوجه الذي يعمل أعمال الشجعان وليس بشجاع. وذلك أن من باشر الحروب وأقدم على ركوب الأهوال لبعض ما يوصل إليه المال أو لبعض الرغبات التي لا تحدّ كثرة فإن مثل هذا يعمل عمل الشجعان ولكن يعمله بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التي تدعي شجاعة. وكل من كان أكثر إقداماً وأصبر على الأهوال لهذه الأحوال يجب أن يكون أكثر شرهاً ونهماً لا أكثر شجاعة»[1].

ثم يمثل بالحيوان الفاقد للنفس الناطقة كيف أنه تصدر عنه بعض الأفعال التي توصف بالحسن إلا أنه لا يوصف بالفضيلة والسعادة: «وأما شجاعة الأسد والفيل وأشباههما من الحيوان، فإنها تشبه الشجاعة وليست بشجاعة حقيقية، وذلك أنها قد وثقت بقوتها وأنها تفوق غيرها فهي تقدم لا بطبيعة الشجاعة بل لتمام القدرة وثقة النفس والغلبة. وهو كصاحب السلاح منا إذا قدم على الأعزل. وليست هذه شجاعة مع عدم الاختيار الذي يستعمله الشجاع وذلك أن

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص104.

الشجاع خوفه من الأمر أشد من خوفه من الموت ولذلك يختار الموت الجميل على الحياة القبيحة. على أن لذة الشجاع ليست تكون في مبادئ أموره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له لكنها تكون في عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره لا سيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة في وحدانية اللّه عز وجل والشريعة التي هي سياسة اللّه وسُنته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا والآخرة»[1]، ثم يمثل بشجاعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) وكيف أنها أجلى مصداق للفعل الأخلاقي: «وهذه حال الشجاع مع قوى نفسه أعني بمقاومة شهواته واستسلامه لذات الشجاعة بعينها. ومن سمع كلام الإمام صلوات اللّه عليه الذي صدوره عن حقيقة الشجاع إذ قال لأصحابه: (أيها الناس إن لم تقتلوا تموتوا والذي نفس ابن أبي يطالب بيده لألف ضربة بالسيف على الرأس أهون من ميتة على الفراش). تبيّن له أن جميع ما أحصيناه للإنسان ليس بمعدود فيها وإن كان يشبهها بالصورة. ذلك أنه ليس كل من يقدم على الأهوال فهو شجاع ولا كل من لا يخاف من الفضائح فهو شجاع»[2].

في المرائي بالعدالة يقول: «وكذلك حال من عمل عمل العدول وليس بعدل. وذلك أنه إذا عدل في بعض الأمور مراءاة ليصل به إلى كرامة أو مال أو غير ذلك من الشهوات أو لغرض آخر مما عددناه فيما تقدم فليس يسمى عادلاً، وإنما يعمل عمل العدول للغرض الذي يقصده. وينبغي أن ينسب فعله إلى غرضه فإنه بحسب هذا يفعل ذلك كما قلنا وشرحنا.

فأما العادل بالحقيقة فهو الذي قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص104.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص105.

في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها، وإنما يتمّ له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها»[1].

إذا كانت النية ضرورة في الفعل الأخلاقي للحكم عليه حسناً أو قبحاً، فالسؤال هنا: كيف يمكن التوفيق بين نظرية الأمزجة التي تؤكد على تأثير التكوين الطبيعي (البيولوجي) في سلوك الإنسان وبين أن الفعل الأخلاقي المشروط بالنية؟

يقدم مسكويه في هذا البند معالجتين، الأولى تعالج أصل مشكلة الجبر والاختيار في الفعل الإنساني. والثانية: تعالج خصوص الفعل الأخلاقي وإمكانية تغييره مع المحافظة على نظرية الأمزجة وتأثيرها على الفعل الإنساني. ونحن نعرض للمسألة في بندين.

1.2. الفعل الإنساني... بين الجبر والاختيار.

يتعرض مسكويه لهذه المسألة في كتابه الحواري مع أبي حيان التوحيدي، حين يسأله التوحيدي عن هذه المسألة ويصفها بالتعقيد والإشكال، ولكن على عادة مسكويه في معالجاته فإنه يلجأ للتحليل وتفكيك المفاهيم ووضع كل منها في حدوده الطبيعية، وقياس مدى تأثير كل فعل وامتداده، ثم ينظّر للمسألة بما يحافظ فيها لكل عنصر منها على حقه ومكوناته.

وخلاصة رأي مسكويه في المسألة، هو: بتفكيك أفعال الإنسان إلى أنحاء متعددة؛ فهنالك من فعل الإنسان ما هو أشبه بالجماد لأن يصدر عنه بسبب جسمه، كمن يعرق بسبب الحرارة، وهنالك ما يصدر منه وهو أشبه بالنبات، كالنوم، وهنالك ما يصدر عنه بسبب النفس الحيوانية فيه، وهو فيها أشبه بالحيوان، وهنالك ما يصدر عنه بسبب نفسه الناطقة فيكون أشبه بالملائكة.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص108.

وكل واحدة من هذه الأفعال بحاجة إلى أربعة أمور، هي: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية. وكل من هذه الضرورات الأربع منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد.

وفي مقابل أفعاله هنالك عوائق تناسب كل صنف من الأفعال، فبعض العوائق طبيعية، وبعضها قهرية، وبعضها اتفاقية. ثم إن الفعل تارة ينظر إليه بحدّ ذاته، وآخر ينظر إليه مضافاً لغيره.

ولأن حديثنا عن الفعل الإنساني فإنه يكون عن الفعل الصادر عن فكر وروية، وهذا بطبيعة الحالة يكون عن تأمل مسبق لانتخاب أو اختيار سلوك ما، وهو لا يفكر ولا يتأمل في الأمور الواجبة الوجود، ولا الممتنعة الوجود، بل نظره في الأمور الممكنة.

والحال في هذه الممكنة أنها خاضعة لكل العوامل السابقة والضرورات والجهات والموانع، فعلينا تحليل هذا الفعل، فما كان منه ممتنع بسبب امتناع ضرورة من ضروراته؛ كامتناع الكتابة لعدم توفر حبر وقلم وورق، فهذا امتناعه لا للجبر والفرض بل لعدم توفر ضرورة من ضروراته، أما من توفرت له كل الضرورات وزالت عنه كل الموانع، وبات الفعل في إمكانه فهذا محل الاختيار، وهنالك من الأفعال ما هو خارج من محل الاختيار لفقدان عناصره المطلوبة. وعليه فلا جبر ولا اختيار بل أمر بين أمرين.

وجوهر ما يدعو إليه مسكويه في هذا البند هو النظر إلى المركّب بما هو مركّب لا بعين البساطة، لأن أيّ نظرة إلى شيء بغير العين المطلوبة فيها يوقع في الحيرة، والفعل الإنساني مركّب فبحاجة إلى نظرة مركّبة تنصف كل جزء فيه.

ولأهمية السؤال وكيفية جواب مسكويه عنه ارتأينا عرضها كاملة، لما تعكس من منهجية مسكويه في معالجة الأمور، وتمام سؤال التوحيدي جواب مسكويه عنه هو التالي:

«ما الجبر؟ وما الاختيار؟ وما نسبتهما إلى العالم؟ وكيف انتسابهما وانتماؤهما؟

أعني كيف اختلافهما في ائتلاقهما؟ وذلك أنك تجدهما في العالم مضافين إلى الذين يجمعون بين العقل والحس، كما تجدهما مضافين إلى الذين ينفردون بالحس دون العقل.

الجواب: قال أبو علي مسكويه ـ رحمه الله: إن الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضاً.

وذلك أنه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نامٍ ـ مع أنه جسم طبيعي ـ فيناسب بذلك الفعل النبات. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل البهائم. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميز فيناسب بذلك الفعل الملائكة؛ ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواعٍ، ولها أسباب، وينظر أيضاً فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع مختلفة، بعضها طبيعية، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية. ومتى لم يفصل الناظر في هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض، ولم ينظر في جهاتها كلها ـ اختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النظر فيها فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشبه والشكوك.

ونحن نبيّن هذه الحركات، ونميزها، ثم نتكلم على حقيقة الجبر والاختيار، فإن الأمر حينئذٍ يسهل جدّاً، ويقرب فهمه، ولا يعتاص ـ بمشيئة اللّه تعالى ـ فأقول: إن الفعل ـ مع اختلاف أنواعه، وتباين جهاته ـ يحتاج في ظهوره إلى أربعة أشياء: أحدها الفاعل الذي يظهر منه. والثاني المادة التي تحصل فيها. والثالث الغرض الذي ينساق إليه. والرابع الصورة التي تقدم عند الفاعل، ويروم بالفعل اتخاذها في المادة وربما كانت الصورة هي الفعل بعينه. فهذه الأشياء

الأربعة هي ضرورية في وجود الفعل وظهوره، وقد يحتاج إلى الآلة والزمان والبينة الصحيحة، ولكن ليست بضرورية في كل فعل. ولما كانت مسألتك عن الفعل الإنساني الذي يتعلق بالاختيار وجب أن نذكرها أيضاً. ثم إن كل واحد من الأشياء التي هي ضرورية في وجود الفعل ينقسم قسمين: فمنه قريب، ومنه بعيد: أما الفاعل القريب فبمنزلة الأجير الذي ينقل آلات البناء في اتخاذ الدار. والفاعل البعيد بمنزلة الذي يهندس الدار ويأمر بها، ويتقدم بجميع آلاتها. وأما الهيولى القريبة فبمنزلة اللبن للحائط، والخشب للباب. والهيولى البعيدة بمنزلة العناصر الأولى. وأما الكمال القريب فبمنزلة السكنى في الدار. والكمال البعيد بمنزلة حفظ المتاع، ودفع أذى الحر والبرد وما أشبه ذلك. وأما أنواع الأفعال التي ذكرناها فإنما اختلفت بحسب أنواع القوى الفاعلة التي في الإنسان؛ وذلك أن لكل واحدة من القوى الشهوية، والقوى الغضبية والقوى الناطقة ـ خاص فعل لا يصدر إلا عنها.

وأما الأسباب الدواعي فبعضها الشوق والنزوع، وبعضها الفكر والروية، وقد تتركب هذه. وأما العوائق التي ذكرناها فبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية، وبعضها طبيعية. فالاتفاقية بمنزلة من يخرج لزيارة صديقه، فيلقاه عدوّ لم يقصده، فيعوقه عن إتمام فعله، وكمن ينهض لحاجة فيعثر، أو يقع في بئر. والقهرية بمنزلة من يشد يديه اللصوص ليعوقوه عن البطش بهم، أو كمن يقيده السلطان ليمنعه من السعي والهرب منه. والطبيعية بمنزلة الفالج والسكتة وما أشبههما.

وههنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نذكره وهو أنّا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته ولكن من حيث إضافته إلى غيره، مثال ذلك أنّا قد ننظر في فعل زيد من حيث هو طاعة لغيره أو معصية، ومن حيث يحبه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضار لبكر ونافع لعبد الله. وهذا النظر ليس يكون في ذات الفعل بل في إضافته إلى غيره.

وإذ قد نظرنا في الفعل، وأنواعه، وجهاته، وحاجته في ظهوره ووجوده إلى الشرائط التي عددناها ـ فإنّا ناظرون في الاختيار ما هو فنقول: إن الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير، وهو افتعال منه وإذا قيل: اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أي فعل ما هو خير له: إما على الحقيقة، وإما بحسب ظنه. وإن لم يكن خيراً له بالحقيقة، فالفعل الإنساني يتعلق به من هذا الوجه، وهو ما صدر عن فكر منه، وإجالة رأي فيه؛ ليقع منه ما هو خير له. ومعلوم أن الإنسان لا يفكر، ولا يجيل رأيه في الشيء الواجب ولا في الشيء الممتنع، وإنما يفكر ويجيل رأيه في الشيء الممكن، ومعنى قولنا الممكن هو الشيء الذي ليس بممتنع، وإذا فرض وجوده لم يعرض عنه محال. ولما كانت هذه الجهة من الفعل هي المتعلقة بالاختيار، وهي التي تخص بالفعل الإنساني، وكانت محتاجة في تمام وجود الفعل إلى تلك الشرائط التي قدمناها، كان النظر فيها ـ أعني في هذه الجهة ـ يعرض للغلط والوقوع في تلك الجهات التي ليست متعلقة بالإنسان، ولا مبدؤها إليه. وربما نظر بحسب جهة من جهات الفعل، وخلى النظر في الجهات الأخر، فيكون حكمه على الفعل الإنساني بحسب تلك الجهة، وذلك بمنزلة من ينظر في الفعل من جهة الهيولى المختصة به التي لا بد له في وجوده منها، ويتخلى عن الجهات الأخر التي هي أيضاً ضرورية في وجوده، كالكاغد للكاتب فإنه إذا نظر في فعل الكاتب من هذه الجهة، أعني تعذر الكاغد عليه ظن أنه عاجز عن الكتابة من هذه الجهة، ممنوع عن الفعل لأجلها، وهذه جهة لم تتعلق به من حيث هو كاتب ومختار للكتابة، وكذلك إن عدم القلم والجارحة الصحيحة، أو واحداً من تلك الأشياء المشروطة في وجود كل فعل إنساني فحينئذٍ يبادر هذا الناظر بالحكم على الإنسان بالجبر، ويمنع من الاختيار. وكذلك تكون حال من ينظر في فعله من حيث هو مختار، فإنه إذا نظر في هذه الجهة، وتخلى عن الجهات الأخر التي هي أيضاً ضرورية في وجوده،

فإنه أيضاً سيبادر إلى الحكم عليه بأنه فاعل متمكن، ويمنع من الجبر. وهكذا حال كل شيء مركب عن بسيط فإن الناظر في ذلك المركب إذا نظر فيه بحسب جزء من أجزائه الذي تركب منه، وترك أجزاءه الباقية ـ تعرض له الشكوك الكثيرة من أجزائه الباقية التي ترك النظر فيها. والفعل الإنساني وإن كان اسمه واحداً، فوجوده معلق بأشياء كثيرة لا يتمّ إلا بها، فمتى لحظ الناظر فيه شيئاً واحداً منها، وترك ملاحظة الباقيات عرضت له الشكوك من تلك الأشياء التي أغفلها.

والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد واحد منها، فنسب الفعل إلى الجميع، وخص كل جهة بقسط من الفعل، ولم يجعل الفعل الإنساني اختياراً كله، ولا تفويضاً كله؛ ولهذا قيل: دين اللّه بين الغلو والتقصير. فإن من زعم أن الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبه متمكناً من القوة الفاعلة بالاختيار فهو غالٍ من حيث أهمل الأشياء الهيولانية، والأسباب القهرية، والعوائق التي عددتها قبل. وهذا يؤديه إلى التفويض. وكذلك حال من زعم أن فعله يكفي في وجوده أن ترتفع هذه العوائق عنه، وتحصل له الأشياء الهيولانية فهو مقصر من حيث أهمل القوة الفاعلة بالاختيار وهذا يؤديه إلى الجبر. وإذا كان هذا على ما بينّاه ولخصناه فقد ظهر المذهب الحق، وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار. ويعلم علماً واضحاً أن الإنسان إذا امتنع عليه فعله لنقصان بعض هذه الأشياء التي هي ضرورية في ظهور فعله، أو عرضية فيه، أو قهرية، أو اتفاقية فهو منسوب إلى تلك الجهة. مثال ذلك أنه إن كان امتنع من الفعل لنقصان الهيولى، أو أحد الأربعة الأشياء الضرورية فهو عاجز، وإن امتنع لعائق قهري أو اتفاقي فهو معذور من تلك الجهة وبحسبها، وعلى مقدارها. فأما من حضرته القوة الفاعلة بالاختيار، وارتفعت تلك الموانع عنه، وأزيحت علله فيها كلها، ثم كان ذلك لفعل مما ينظر فيه على طريق الإضافة أن يكون طاعة لمن تجب طاعته، أو معونة لمن تجب معونته، أو غير ذلك من وجوه الإضافات الواجبة، ثم امتنع

من الفعل فهو ملوم غير معذور؛ لأنه قادر متمكن؛ ولأجل ذلك تلحقه الندامة من نفسه، والعقوبة من غيره، أو العيب والذم. وهذه الجهة التي تختص الإنسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر، وإجالة الرأي المسمى بالاختيار ـ هي ثمرة العقل ونتيجته. ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة، بل يصير وجوده عبثاً ولغواً، ونحن نتيقن أن العقل أجلّ الموجودات، وأشرف ما منَّ اللّه ـ تعالى ـ به ووهبه للإنسان، ونتيقن أيضاً أن أخسّ الموجودات، ما لا ثمرة له، ولا فائدة في وجوده بمنزلة اللغو والعبث، فإذن أجلّ الموجودات على هذا الحكم هو أخسّ الموجودات. هذا خلف لا يمكن أن يكون. فليس هذا الحكم بصادق، فنقيضه هو الصادق»[1].

إذن فالإنسان مختار في أفعاله وسلوكياته اختياراً يخرجه عن حدّ الجبر، ومجبورٌ في بعض سلوكياته إجباراً تخرجه عن حدّ التفويض المطلق، ولكن ماذا عن الفعل الأخلاقي ونظرية الأمزجة. هذا هو موضوع البند التالي.

1.3. الفعل الأخلاقي... وإمكانية التغيير.

تحت عنوان «الأخلاق والطباع» في المقالة الثانية يتناول مسكويه مسألة الاختيار أو قابلة التغيير في الأخلاق. وهذه المناقشة تبدأ من تعريف الخلق، فإذا كان تعريف الأخلاق كما هو المشهور والشائع في التراث الأخلاقي العربي ـ الإسلامي، هو: «الحال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر وروية»[2]، وكان الفكر والروية من خصائص الإنسان بنفسه الناطقة (العاقلة) فهل يعني ذلك أن الخلق غير مختصة بالإنسان بل هي مختصة بالحيوانات؟

فعلاً هذا ما ذهب إليه البعض من القدماء ـ حسب تعبير مسكويه ـ حيث

---

(1) **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، ص220 ـ 226.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص51.

تبنوا أن الأخلاق لغير الإنسان وقال بعض بل للإنسان حظ. ومنبع هذا الإشكال هو قيد «من دون فكر ورويّة» الذي ورد في التعريف، هذا القيد توصيفي أم معياري؟ إذ في الحالة الأولى لن يكون منظورَ هذا التعريف الكلامَ عن منشأ الخلق بل منظوره توصيف حال الإنسان أنه بعد التطبع بخلق ما، فإن هذا الخلق يصدر عنه بـ«سجية»؛ أما على أساس أن يكون القيد معيارياً فإن ما كان عن فكر وروية يخرج عن الفعل الأخلاقي.

ولكن مسكويه يتجاوز هذه الإشكالية، لأنه وبشكل تلقائي ومن دون مناقشة يميل إلى أن هذا القيد توصيفي، وإنما يذكر أقوال القدماء من باب العرض فقط.

والإشكالية الحقيقية التي يقف عندها مسكويه، هي مسألة إمكانية تغيير الخلق بعد أن استحكم في الإنسان بسبب المزاج أو الطبع أو العادة أو التأدب. فبعض قال إن الإنسان شرير بالطبع وآخرون قالوا إنه خيّر بالطبع، وهذا يعني أن أفعاله تصدر عنه بشكل طبيعي، لكن مسكويه يقف كما وقف جالينوس سابقاً في منطقة وسطى بين القولين، فليس الإنسان شريراً بالطبع مطلقاً، ولا خيراً بالطبع مطلقاً، بل يولد الإنسان وبفعل من عوامل التربية والمحيط والتكوين الطبيعي (الأمزجة) تتشكل شخصيته وطباعه وأخلاقه، وهو مع ذلك قادرٌ على تغييرها إلى أقصى درجة ممكنة. ويناقش المسألة فلسفياً، ونفسياً ـ اجتماعياً من خلال حال الصبيان وتنوع طباعهم.

أما من الناحية الفلسفية: فإن هذا يعني نفي القوة المميزة في الإنسان، أي نفي كل بنيانه الفلسفي في مسألة النفس وقواها، وخصائص القوة العاقلة، وضرورة السعي نحو الكمال والسعادة والعدالة، إذ كيف يمكن التوفيق بين القول بطبيعية الأخلاق وضرورة الفضيلة وكون الإنسان له نفس عاقلة تحثّه على الخير، وتقود قواه الأخرى. ويستعين في المسألة بتنظير لمسكويه، ثم يؤلف منه قياساً منطقياً، ثم يستدل على صحة مقدمتيه، يقول في ذلك: «قال

آخرون ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا نقول إنه غير طبيعي. وذلك أنّا مطبوعون على قبول الخلق بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأنّا نشاهده عياناً ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهذا ظاهر الشناعة جدّاً»[1]. أما كلام أرسطو وبرهان مسكويه فهو: «وأما أرسطاطاليس فقد بيّن في كتاب «الأخلاق» وفي كتاب «المقولات» أيضاً أن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير. ولكن ليس على الإطلاق لأنه يرى أن تكرير المواعظ والتأديب وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بدّ أن يؤثر ضروب التأثير في ضروب الناس فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء.

ونحن نؤلف من ذلك قياساً وهو هذا: كل خلق يمكن تغيره. ولا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع. فإذن لا خلق ولا واحد منه بالطبع.

والمقدمتان صحيحتان والقياس منتج في الضرب الثاني من الشكل الأول.

أما تصحيح المقدمة الأولى وهي: إن كل خلق يمكن تغيره، فقد تكلمنا عليه وأوضحناه، وهو بيّن من العيان ومما استدللنا به من وجوب التأديب ونفعه وتأثيره في الأحداث والصبيان ومن الشرائع الصادقة التي هي سياسة اللّه لخلقه.

وأما تصحيح المقدمة الثانية، وهي: إنه لا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع؛ فهو ظاهر أيضاً. وذلك أنا لا نروم تغيير شيء مما هو بالطبع أبداً. فإن أيّ أحد لا يروم أن يغير حركة النار التي إلى فوق بأن يعوّدها الحركة إلى أسفل ولا أن يعوّد الحجر حركة العلوّ يروم بذلك أن يغير حركة الطبيعة التي إلى أسفل. ولو

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص51.

رامه ما صحّ له تغيير شيء من هذا ولا ما يجري مجراه. أعني الأمور التي هي بالطبع. فقد صحّت المقدمتان وصحّ التأليف في الشكل الأول وهو الضرب الثاني منه وصار برهاناً»[1].

أما من الناحية النفسية الاجتماعية: فأدلّ دليل فهو الطفولة، حيث يولد البعض وفيهم أمزجة وعادات نحو الشر لكنهم بفضل التأديب والتربية يتحولون إلى إناس خيّرين صالحين، والعكس كذلك، حيث يولد البعض خيّراً صالحاً لكن بفعل التربية السيئة والمحيط الفاسد يتحول شريراً.

ويذكر في هذا المجال مناقشة جالينوس يثبت دعواه، وهي: «فأما جالينوس فإنه رأى أن الناس فيهم من هو خير بالطبع وفيهم من هو شرير بالطبع وفيهم من هو متوسط بين هذين. ثم أفسد المذهبين الأولين [القائلون بطبيعة الخير في الإنسان، والقائلون بطبيعة الشر فيه] اللذين ذكرناهما:

أما الأول فبأن قال إن كان كل الناس أخياراً بالطبع وإنما ينتقلون إلى الشر بالتعليم، فمن الضرورة أن يكون تعلمهم الشر: إما من أنفسهم وإما من غيرهم. فإن تعلموا من غيرهم؛ فإن المعلمين الذين علموهم الشر أشرار بالطبع. فليس الناس إذن كلهم أخياراً بالطبع. وإن كانوا تعلموه من أنفسهم فإما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط فهم إذن أشرار بالطبع.

وأما الرأي الثاني فإنه أفسده بمثل هذه الحجة. وذلك أنه قال: إن كان كل الناس أشراراً بالطبع؛ فإما أن يكونوا تعلموا الخير من غيرهم أو من أنفسهم، ونعيد الكلام الأول بعينه، ولما أفسد هذين المذهبين صحح رأي نفسه من الأمور البينة الظاهرة. وذلك أنه ظاهر جدّاً أن من الناس من هو خيّر بالطبع وهم قليلون وليس ينتقل هؤلاء إلى الشر، ومنهم من هو شرير بالطبع وهم

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص53.

كثيرون وليس ينتقل هؤلاء إلى الخير. ومنهم من هو متوسط بين هذين وهؤلاء قد ينتقلون بمصاحبة الأخيار ومواعظهم إلى الخير وقد ينتقلون بمقاربة أهل الشر وإغوائهم إلى الشر»[1].

فإذن؛ الخلق البشري قابل للتغيير، فالأخلاق قابلة للتغيير من السيئ إلى الحسن، والحسن إلى الأحسن، من الأحسن إلى الحسن، والحسن إلى السيئ، وكل ذلك راجع لإرادة الإنسان.

2. آليات الممارسة الأخلاقية وأدواتها.

الإنسان حرّ مختار، وقد خلق لغرض وغاية لا بدّ له أن يحققها وإلا سقط من رتبته الإنسانية إلى رتبة «بهيمية»، وحيث قد اتضحت النفس ما هي، وأيّ قوى فيها، وماذا عليها تجاه هذه القوى من التحلّي بالفضائل، فإن السؤال الذي يجمع بحثنا في هذا البند: ما هي أدوات وآليات ممارسة الأخلاق؟

وإذا تتبعنا كلام مسكويه في مجموع كتبه وبالذات كتابه الذي أعدّ لهذه المسألة «تهذيب الأخلاق»، نرى أن مسكويه يرى أن هنالك أربع آليات للممارسة الأخلاقية وأدواتها، قد تجتمع أو تفترق، وهي: التربية الصالحة (التأديب)، والمحيط الاجتماعي (الصداقة)، والدولة (الملك أو الأمير)، والطب الروحاني، فنعرض لكل واحدة واحدة من هذه الآليات والأدوات الأربع وما تتضمنه.

2.1. التربية الصالحة (التأديب).

يؤكد مسكويه وبشدة على ضرورة تأديب الأطفال وتربيتهم، وذلك أن أخلاقهم ظاهرة بحيث لا يخفونها كالكبار، وهذا يساعد على علاجها، كما أنهم أكثر قبولاً للتأدب والطاعة من الكبار؛ صحيح أنهم متفاوتون في القبول إلا أنهم

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص52.

بالجملة أفضل من الكبار في قبول التأديب، كما أنهم إذا تأدبوا صغاراً سهل عليهم بلوغ الكمال قبل أن يطعن فيهم العمر، وتعسر عليهم الأخلاق، بالإضافة إلى أنهم أصفى ذهناً للتسلسل في التعليم من العلوم الأولية الأساسية إلى علوم الحكمة على ما سيفصل مسكويه في حديثه.

وقد تعرّض مسكويه لهذه المسألة في عدة مواضع من كتبه، أحدها في المقالة الثالثة عندما عالج موضوع قابلية الأخلاق للتغير، واستدل على ذلك بالطفل، وكيف أنه ينتقل من خلق لآخر، وهذا دليل على أن الخلق ليس بطبع لا يمكن تغييره سلباً أو إيجاباً. وثانيها: في المقالة الثانية نفسها ولكن هذه المرة بالاستعانة من ترجمة لكتاب «برسن» المفكر اليوناني الذي ترجمة كتاب جالينوس «تأديب الأحداث والصبيان»، وهو إذ ينقل عن الكتاب نفسه يشير إلى أنه سيحاول نقل أغلبه، وهذا يعطيه مساحة لتغذية المنقول بموروث مسكويه الخاص، وهمومه الخاصة التي ترافقه.

وجوهر النقاط التي يشير إليها مسكويه في تربية الصغار تتمثل في: قابلية هذا السن من حيث الطبيعة للتعلم والتخلق، وقدرة المربي على كشف الأخلاق الذميمة بسرعة وعلاجها كذلك، ومنهج هذه التربية من خلال تعليم يقترحه مسكويه بحيث يتناسب مع التكوين الطبيعي (البيولوجي) للطفل إذا ما تسلسل فيه فإنه يصل إلى الكمال والعدالة.

يقول مسكويه: «فأما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقاً والمسارعة إلى تعلمها والحرص عليها فإنها كثيرة وهي تشاهد وتعاين فيهم وخاصة في الأطفال فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم ولا يسترونها بروية ولا فكر كما يفعله الرجل التام الذي انتهى في نشوئه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه، وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب أو نفورهم عنه

أو ما يظهر في بعضهم من القحة وفي بعضهم من الحياء وكذلك ما ترى فيهم من الجود والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده ومن الأحوال المتفاوتة ما تعرف به مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة وأن فيهم المتواني والممتنع والسهل السلس والفظ العسر والخير والشرير. والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثرة وإذا أهملت الطباع ولم ترضَ بالتأديب والتقويم نشأ كل إنسان على رسوم طباعه وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة وتبع ما وافقه في الطبع إما الغضب وإما اللذة وإما الزعارة وإما الشره وإما غير ذلك من الطباع المذمومة».

ثم يذكر أهمية الشريعة في هذا التأديب، وكيف أنها أعطت المضمون والوسيلة للتأديب، وأن علينا اتباعها في ذلك، «والشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المرضية وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها وسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضروب إذا دعت إليه الحاجة أو التوبيخات إن صدتهم أو الأطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحات أو يحذرونه من العقوبات. حتى إذا تعوّدوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة أمكن فيهم حينئذٍ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً وينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة التي نحن بصددها».

أما المنهج التسلسلي الذي يقترح لتأديب الصبيان خصوصاً والإنسان بشكل عام فهو: «وللإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقها أولاً فأولاً إلى الكمال الأخير طرِيق طبيعي يتشبه فيها بفعل الطبيعة. وهو أن ينظر إلى هذه القوى التي تحدث فينا أيها أسبق إلينا وجوداً فيبدأ بتقويمها، ثم بما يليها على النظام الطبيعي، وهو بيّن ظاهر». وذلك أن أول ما يحدث فينا هو الشيء العام للحيوان والنبات كله ثم لا يزال يختص بشيء شيء يتميز به عن نوع نوع إلى أن يصير

إلى الإنسانية. فلذلك يجب أن نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقومه ثم بآخره وهو الشوق الذي يحصل فينا إلى المعارف والعلوم فنقومه. وهذا الترتيب الذي قلنا إنه طبيعي إنما حكمنا فيه لما يظهر فينا منذ أول نشوئنا أعني أن نكون أولاً أجنة ثم أطفالاً ثم أناساً كاملين وتحدث فينا هذه القوى مرتبة. فأما أن هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلها أعني صناعة الأخلاق التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان بحسب ما هو إنسان»[1].

وفي موضع آخر يفصل نسبيّاً نوعية العلوم التي على الطفل التسلسل فيها، ويعرضها بالشكل التالي: «من اتفق له في الصبا أن يربى على أدب الشريعة ويأخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعودها ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين. ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن إلا إليها ثم يتدرج (كما رسمناه في كتابنا الموسوم بترتيب السعادات ومنازل العلوم) حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان فهو السعيد الكامل فليكثر حمد اللّه تعالى على الموهبة العظيمة والمنة الجسيمة»[2].

ثم يتشكى من صباه وما كان عليه، حيث لم يوفق إلى تأديب نفسه في فترة مبكرة من حياته، بل إنه تفرغ لتأديب نفسه بعد الكبر، ولكنه يؤكد أن الأمر ممكن حتى لو كبر الإنسان، يقول: «ومن لم يتفق له ذلك في مبدأ نشوئه ثم ابتلي بأن يربيه والده على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات كما يوجد في شعر امرئ القيس والنابغة وأشباههما ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقرونه على روايتها وقول مثلها ويجزلون له العطية.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص54.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص64.

وامتحن بأقران يساعدونه على تناول اللذات الجسمانية. ومال طبعه إلى الاستكثار من المطاعم والملابس والمراكب والزينة وارتباط الخيل الفره والعبيد الروقة (كما اتفق لي مثل ذلك في بعض الأوقات) ثم انهمك فيها واشتغل بها عن السعادة التي أهّل لها ـ فليعد جميع ذلك شقاء لا نعيماً وخسراناً ولا ربحاً وليجتهد على التدريج إلى فطام نفسه منها. وما أصعب إلا أنه على كل حال خير من التمادي في الباطل. وليعلم الناظر في هذا الكتاب أن خاصة تدرجت إلى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة وجاهدتها جهاداً عظيماً.

ورضيت لك أيها الفاحص عن الفضائل والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي بل تجاوزت لك في النصيحة إلى أن أشرت عليك بما فاتني في ابتداء أمري لتدركه أنت. ودللتك على طريق النجاة قبل أن تتيه في مفاوز الضلالة وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق في بحر المهالك. فالله اللّه في نفوسكم معاشر الإخوان والأولاد. استسلموا للحق وتأدبوا بالأدب الحقيقي لا المزور وخذوا الحكمة البالغة وانتهجوا الصراط المستقيم وتصوروا حالات أنفسكم وتذكروا قواها»[1].

2.2. المحيط الاجتماعي.

عند مسكويه يمثل المحيط الاجتماعي منطقة أساس لبلوغ الكمال، وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع، ومحتاج إلى بني جنسه في العيش، ولا يمكن أن نعرف الفاضل من غيره من دون المخالطة والمعاشرة، والتجاذب في صراعات اجتماعية، وإغراءات سلطة، أو خلافات زوجية أو غيرها. فالمحيط الاجتماعي منطقة بلوغ الإنسان كماله، وظهور نفسه الناطقة ومدى قدرتها على السيطرة على بقية القوى، أي هي مرحلة الفعلية والتحقق لما هو بالقوة في النفس.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص64.

ومن هنا يوجّه مسكويه نقده الشديد اللهجة لأولئك الذين يعتزلون المجتمع إلى كهوف في أعالي الجبال، أو زوايا بعيدة عن المجتمع، حيث لا يعتبرهم خلوقين بالفضائل، بل هم مدّعون لا أكثر، يقول فيهم: «إن الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته. ولا بدّ له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتمم به حياته طيبة ويجري أمره على السداد. ولهذا قال الحكماء إن الإنسان مدني بالطبع أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية فكل بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته وهو أحياناً يفعل بهم مثل ذلك. فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي ولا يتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره. فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال وإما ببناء الصوامع في المفاوز. وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية التي عددتها. ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس، ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء وأنهم عدول وليسوا بعدول وكذلك في سائر الفضائل أعني أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور. ظن بهم الناس أنهم أفاضل وليست الفضائل إعداماً بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات. ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حال أخرى. وتلك الحال غير موجودة لنا الآن»[1].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، 49.

ولأهمية هذا المحيط نجد ـ حسب مسكويه ـ اهتمت الشريعة الإسلامية به، حيث أوجبت مجموعة من الأحكام تخدم هذا الإطار، أو ندبت إليها، كصلاة الجماعة، والمساجد، والحج، وأحاديث لزوم الجماعة وغيرها، يقول في ذلك: «والشريعة إنما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل ثم يتأكد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم.

وهذا الاجتماع في كل يوم ليس يتعذر على أهل كل محلة وسكة. والدليل على أن غرض صاحب الشريعة ما ذكرناه أنه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كل أسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع أيضاً شمل أهل المحال والسكك في كل أسبوع كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم. ثم أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلى بارزين مصحرين ليسعهم المكان ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة لهم.

ثم أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة ولم يعين من العمر وقت مخصوص ليتسع لهم الزمان وليجتمع أهل المدن المتباعدة كما اجتمع أهل المدينة الواحدة ويصير حالهم في الأنس والمحبة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة وفي كل أسبوع وفي كل يوم فيجتمعون بذلك إلى الأنس الطبيعي وإلى الخيرات المشتركة وتتجدد بينهم محبة الشريعة وليكبّروا اللّه على ما هداهم ويغتبطوا بالدين القويم القيم الذي ألفهم على تقوى اللّه وطاعته»[1].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، 128.

والمحيط الاجتماعي الذي يؤدي هذا الدور الخطير في حياة الإنسان ببلوغه الكمال أو سقوطه إلى الرذائل هو محيط الأصدقاء، ومن هنا يفتح مسكويه حديثاً مطولاً في الصداقة والأصدقاء، ويذكر آراء الفلاسفة في حاجة الإنسان للصداقة، وأنها سبب كماله، ثم يعطف الحديث مطولاً ـ بنقل من سقراط ـ على شروط الصداقة، وطرق تحصيلها، وحقوق الأصدقاء. وهو إذ يتحدث في هذا الموضوع فإنه لا يتحدث عن مطالعة نظرية للمسألة بل عن خبرة عملية طويلة في أنواع من الصداقات، فمن صداقة النخبة من الوزراء المهلبي وابن العميد وابنه، إلى صداقة الملوك كعضد الدولة البويهي، إلى مصادقة الأدباء والمفكرين والعلماء كصداقة التوحيدي، إلى كونه أباً لأسرة، لذا نجد أن في نقله وتوصيفه عند تحليل الأمور براعة في دقة النظر النفسي والاجتماعي.

يقول في ذلك: «وقد بينّا فيما تقدم أن الإنسان مدني بالطبع وشرحنا عمن كان تمامه عند غيره فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى سعادته التامة. فالسعيد إذن من اكتسب الأصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه لذاته فيلتذّ بهم أيام حياته ويلتذون أيضاً به»[1].

وفي موضع آخر يقول في حقيقة الصديق وأهميته وأنواع الصداقة: «وفُهم من الصديق ههنا أنه: آخر هو أنت، سواء كان أخاً من نسب أو غريباً أو ولداً أو والداً، ولا يقوم له جميع ما في الأرض مقام صديق يثق به في مهم يساعده عليه سعادة عاجلة أو آجلة تتمّ له. فطوبى لمن أوتي هذه النعمة العظيمة وهو خلوّ من السلطان. وأعظم طوبى لمن أوتيه في سلطان. ذلك أن من باشر أمور الرعية وأراد أن يعرف أحوالهم وينظر في أمورهم حق النظر لن يكفيه أذنان ولا عينان ولا قلب واحد، فإن وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عيوناً وآذاناً وقلوباً

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، 138.

كأنها بأجمعها له، فقربت عليه أطرافه، واطلع من أدنى أمره على أقصاه ورأى الغائب بصورة الشاهد. فأنى توجد هذه الفضيلة إلا عند الصديق وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟

وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة فيجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها ومن أين نطلبها وإذا حصلت لنا كيف نحتفظ بها لئلا يصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذي ضرب به المثل حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمة فاغترّ بها وظنّ الورم سمناً فأخذه الشاعر فقال:

أعيذها نظرات منك صادقةً... أن تحسِبَ الشحم فيمن شحمه وَرَمُ»[1].

2.3. الدولة.

من المبدأ السابق نفسه الذي انطلق منه مسكويه عند حديثه عن أهمية الصداقة والأصدقاء، يتحدث هنا عن ضرورة المدينة والحاكم العادل الذي يوفر جوّاً آمناً وصحيّاً لنموّ الأخلاق الكريمة في المجتمع، بحيث تتكامل قوى المجتمع في تحقيق الكمال الإنساني.

ونجد هذه الأهمية في جواب على أحد أسئلة التوحيدي حينما سأله قائلاً: لمَ قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا؟ وما في الحياة الحمقى من الفائدة على الدين والدنيا؟ وهل الذي قالوه حقّ؟».

يجيبه مسكويه بجواب يقدم فيه الحديث عن ضرورة الدولة وفكرة التكامل البشري، قائلاً: «قد تبيّن أن الإنسان مدني بالطبع، وأنه لا يعيش متوحداً كما تعيش الطير والوحش؛ لأن تلك مكتفية بما خلق لها من الرياش والهداية إلى مصالحها وأقواتها، والإنسان عارٍ لا طاقة له، ولا هداية إلى قوته ومصلحته إلا

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، 140.

بالاجتماع والتعاون هو المدنية. ثم إن المدينة لها حال تسمى بالأولى عمارة وبالإضافة إلى الأولى خراباً. فأما حال عمارتها فإنما يتمّ بكثرة الأعوان، وانتشار العدل بينهم بقوة السلطان الذي ينظم أحوالهم، ويحفظ مراتبهم، ويرفع الغوائل عنهم. وأعني بكثرة الأعوان تعاون الأيدي والنيات بالأعمال الكثيرة التي بعضها ضرورية في قوام العيش، وبعضها نافعة في حسن الحال في العيش، وبعضها نافعة في تزيين العيش؛ فإن اجتماع هذه هي العمارة.

فأما إن فات المدينة واحدة من هذه الثلاث فإنها خراب. وإن فاتها اثنتان ـ أعني حسن الحال والزينة جميعاً ـ فهي غاية في الخراب؛ وذلك أن الأشياء الضرورية في قوام العيش إنما يتبلغ بها الزهاد الذين لا يعمرون الدنيا، وليسوا في عدد العمار. وعمارة الدنيا التامة، وقوامها بثلاثة أشياء هي كالأجناس العالية، ثم تنقسم إلى أنواع كثيرة. وأحد الأشياء الثلاثة إثارة الأرض وفلاحتها بالزرع والغرس، والقيام عليها بما يصلحها، ويستعد لما يراد منها، أعني الآلات المستخرجة من المعادن، كالحجارة والحديد المستعملة في إثارة الحرث والطحن وإساحة الماء على وجه الأرض من العيون والأنهار والقنى والدوالي وغير ذلك.

والثاني آلات الجند والأسلحة المستعملة لهم في ذبّ الأعداء عن أولئك الذين وصفناهم ليتمّ لجماعتهم العيش، ويقام غرضهم فيما اجتمعوا له بالمعاونة. وللجند أيضاً صناع وأصحاب حرف فهم يعدون لهم الخيل بالرياضة، والجنن للوقاية، وسائر الأسلحة للدفع والذبّ.

والثالث الجلب والتجهيز الذي يتمّ بنقل ما يعزّ في أرض إلى أرض، وما يكون في بحر إلى بر.

وهذه الأحوال الثلاثة زين وجمال يزيد في حسن أحوالها. ولها أصحاب يختصون بجزء جزء من أقسام الأحوال الثلاثة التي ذكرناها.

وينبغي أن تعلم أن العيش غير جودة العيش، وحسن الحال في العيش، لتعلم أن العمارة متعلقة بجودة العيش وحسن حاله. وقد عرف أن هذه الأمور لا تتمّ إلا بالمخاطرات الكثيرة، وركوب الأهوال، واحتمال المشاق، والتعرض للمخاوف. ولو تبلغ الناس بضروراتهم، وطرحوا فضول العيش، وعملوا بما يقتضيه مجرد العقل لصاروا كلهم زهاداً، ولو كانوا كذلك لبطل هذا النظام الحسن والزين الذي في العالم، وعاشوا عيشة قشفة كعيشة أهل القرى الضعيفة، القليلة العدد، أو كعيشة سكان الخيم، وبيوت الشعر وأظلال القصب. وهذه هي الحال التي تسمى خراب المدن»[1].

إذن، فلا بدّ من الدولة ليعيش الناس برفاه طبيعي، وكمال أخلاقي، وعلى رأس الدولة رئيسها الآمر الناهي، وبالفعل لا يمكن أن نتوقع من مسكويه أكثر ـ في الحديث عن مسألة رأس السلطة ـ من صورة الملك أو الأمير، حيث في العصور الإسلامية لم تعرف دولة المؤسسات كما هي اليوم، حيث تتقاسم الدولة مؤسسات دستورية متوازنة القوى، ويحكم الدولة جمع من الأشخاص يكون للرئيس دور من بين الأدوار، ولكن المهم أن نعرف ما هي مهمة رئيس الدولة في الممارسة الأخلاقية للمجتمع.

نرى مسكويه يصور رئيس الدولة كراعٍ للجوّ الأخلاقي في المدينة، فوظيفته أولاً: حفظ النظام بتوفير الجوّ الآمن للعيش الكريم الذي يوفر جوّاً للشعب حتى يصل إلى كماله المطلوب. ثانياً: حفظ الظواهر والفعالية الأخلاقية. وثالثاً: الحث على تعليم الأخلاق والحكمة. ورابعاً: القيادة العملية لمجموع طبقات المجتمع في سيرها إلى الأخلاق.

أما أولاً فيقول في ذلك: «ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض نسبة أخوية

(1) **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، 250.

حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة. وذلك أن مراعاة الملك لرعيته هي مراعاة الأب لأولاده ومعاملته إياهم تلك المعاملة. وقد كنا أشرنا إلى ذلك وسنزيده بياناً إذا صرنا إلى ذكر سياسة الملك في موضع آخر. وعنايته برعيته يجب أن تكون مثل عناية الأب بأولاده شفقة وتحنناً وتعهداً وتعطفاً خلافة لصاحب الشريعة صلى اللّه عليه وسلم بل لمشرع الشريعة تعالى ذكره في الرأفة والرحمة وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم وحفظ النظام فيهم. وبالجملة في كل ما يجلب الخير ويمنع الشر. فإنه عند ذلك تحبه رعيته محبة الأولاد للأب الشفيق وتحدث بينهما تلك النسبة وإنما تختلف هذه المحبات بالتفاضل الذي يكون بعظم المنافع.

فيجب أن يكرم الأب كرامة أبوية. ويكرم السلطان كرامة سلطانية، ويكرم الناس بعضهم بعضاً كرامة أخوية، ولكل مرتبة من هذه استئهال خاص بها واستحقاق واجب لها. فإذا لم يحفظ بالعدالة زاد ونقص وعرض لها الفساد وانتقلت الرياسات وانعكست الأمور فيعترض لرياسة الملك أن تنتقل إلى رياسة التغلب ويتبع ذلك أن تنتقل محبة الرعية إلى البغض له ويعرض لرياسات من دونه مثل ذلك. فتصير محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار وتعود الألفة نفاراً والتوادّ نفاقاً ويطلب كل واحد لنفسه ما يظنه خيراً له وإن أضر بغيره وتبطل الصداقات والخير المشترك بين الناس ويؤول الأمر إلى الهرج الذي هو ضد النظام الذي رتبه اللّه لخلقه ورسمه بالشريعة وأوجبه بالحكمة البالغة»[1].

وأما ثانياً فيقول بعد ذكر الشعائر الدينية التي حثت عليها الشريعة الإسلامية ومدى أهميتها لمحيط اجتماعي للفضيلة: «والقائم بحفظ هذه السُّنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام وصناعته هي صناعة الملك. والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص132.

وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً ولا يؤهلونه لاسم الملك، وذلك أن الدين هو وضع إليه يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى.

والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما لاذوا به. وقد قال حكيم الفرس وملكهم أزدشير: «إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتمّ أحدهما إلا بالآخر». فالدين أسّ والملك حارس. وكل ما لا أسّ له فمهدوم. وكل ما لا حارس له فضائع. ولذلك حكمنا على الحارس الذي نصب للدين أن يتيقظ في موضعه ويحكم صناعته ولا يباشر أمره بالهوينا ولا يشتغل بلذة تخصه ولا يطلب الكرامة والغلبة إلا من وجهها. فإنه متى أغفل شيئاً من حدوده دخل عليه من هنالك الخلل والوهن. وحينئذٍ تتبدل أوضاع الدين ويجد الناس رخصة في شهواتهم ويكثر من يساعدهم على ذلك فتنقلب هيئة السعادة إلى ضدها ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض فأداهم ذلك إلى الشتات والفرقة وبطل الفرض الشريف وانتقض النظام الذي طلبه صاحب الشرع بالأوضاع الإلهية فاحتيج حينئذٍ إلى تجديد الأمر واستئناف التدبير وطلب الإمام الحق والملك العدل»[1].

وأما ثالثاً ورابعاً فيقول: «ولأجل ذلك[ضرورة السعادة] يجب على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما: في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية. والآخر: في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية.

وإذا سددهم نحو السعادة الفكرية بدأ بهم من الغاية الأخيرة على طريق التحليل ووقف بهم عند القوى التي ذكرناها. وإذا سددهم نحو السعادة العملية بدأ بهم من عند هذه القوى وانتهى بهم إلى تلك الغاية»[2].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص129.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص81.

2.4. الطب الروحاني.

«الطب الروحاني» أو «الطب النفساني» حقل علمي نما في اليونان وكتبت فيه الكتب والرسائل، وانتقل فيما انتقل في عصر الترجمة إلى الحضارة الإسلامية، وتلقاه العلماء والمفكرون والفلاسفة الإسلاميون درساً ونقداً وتأليفاً.

يقوم هذا العلم على المماثلة بين الجسم كمكوِّن طبيعي (بيولوجي) يتعرض لأمراض عديدة من أسباب مختلفة، ويمكن بالتالي علاجها بالأدوية الناجعة، وبين النفس كمكوِّن روحاني تتعرض هي الأخرى لأمراض تخصها من أسباب مختلفة، وبالتالي يدعي هذا العلم إمكانية علاجها عن طريق «الوصفات» الروحية التي تتناسب مع كل مرض.

وبالرجوع إلى التراث الإسلامي ما قبل عصر الترجمة فإننا لا نعدم الإشارات والتلميحات التي تشير إلى وجود الأمراض في النفس وإمكانية علاجها، كالحديث المروي الذي يصف النبي (ص): «كان طبيباً دواراً يطبّه»، إذ من الواضح أن المقصود ليس هو الطب الطبيعي بل الطب الروحاني الذي هو هدف الرسالات السماوية.

ولكن التعامل مع هذا الحقل العلمي بصورة علمية يُمارَس فيها النقد والتحليل والتأليف ـ لعله ـ بدأ مع الكندي (252هـ) الذي كتب في هذا المجال كتابين هما: «الطب الروحاني» و«دفع الأحزان»، ثم تطور بعد ذلك مع أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (250 ـ 320هـ) الذي كتب كتاب «الطب الروحاني» الذي قدم فيه العديد من التحليلات الموسعة في مجال مداواة النفوس، ثم استمر هذا التأليف في المجال نفسه مع الحسن بن سنان الحراني (363 هـ) في كتابه «تهذيب الأخلاق»، ومن بعده العالم الرياضي والفيزيائي الكبير ابن الهيثم (432 هـ) في كتاب «تهذيب الأخلاق»... وهكذا إلى مسكويه.

والملفت في المسألة دعوة ابن سنان لإنشاء مشفى للعلاج الروحاني أو النفساني؛ «بيمارستان» للعلاج النفساني، كما يعبر[1].

ومسكويه كان على اتصال وثيق بأغلب هذه الشخصيات اتصالاً علمياً حين كان خازناً لمكتبة الدولة البويهية قرابة الثمانية عشر عاماً، ابتداء مع ابن العميد وانتهاءً مع عضد الدولة، مما يعني اطلاعه وإفادته من أولئك، مما انعكس فكره في آليات وأدوات الممارسة الأخلاقية.

وبنية هذا العلم القائمة على المماثلة بين الجسم والنفس يجسّد هذه المماثلة على مستوى الخطوات، فالمطلوب من الروحاني أولاً: حفظ النفس لصحتها الروحية، وثانياً: ردّها إلى صحتها إن عرضت لها الأمراض؛ مما يعني ضرورة تشخيص الأمراض وكيفية علاجها. وعلى هذا النحو سار مسكويه في عرضه للمسألة، فبدأ بنصائح لحفظ الصحة، ثم أعقبها بتشخيص بعض الأمراض وكيفية علاجها.

يقول في ذلك: «إن حذاق الأطباء لا يقدمون على علاج مرض جسماني إلا بعد أن يعرفوه ويعرفوا السبب والعلة فيه ثم يرومون مقابلته بأضداده من العلاجات ويبتدئون من الحمية والأدوية اللطيفة إلى أن ينتهوا في بعضها إلى استعمال الأغذية الكريهة والأدوية البشعة وفي بعضها إلى القطع بالحديد والكي بالنار»[2].

ثم يعرض لفلسفة هذا العلم قائلاً: «ولما كانت النفس قوة إلهية غير جسمانية وكانت مع ذلك مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً إلهياً

---

(1) من أراد التوسع في معرفة تاريخ هذا النوع من التأليف والاهتمام، فيمكنه الرجوع إلى كتاب: **العقل الأخلاقي العربي**، مصدر سابق، ص291 ـ 424.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص151.

لا يفارق أحدهما صاحبه إلا بمشيئة الخالق عز وجل وجب أن نعلم أن أحدهما متعلق بصاحبه متغير بتغيره فيصحّ بصحته ويمرض بمرضه ونحن نرى ذلك مشاهدة وعياناً بما يظهر لنا من أفعالها.

وذلك أنّا كما نرى المريض من جهة بدنه لا سيما إن كان سبب مرضه أحد الجزأين الشريفين أعني الدماغ والقلب يتغير عقله ويمرض حتى ينكر ذهنه وفكره وتخيله وسائر قوى نفسه الشريفة ويحس هو من نفسه بذلك. كذلك أيضاً، نرى المريض من جهة نفسه إما بالغضب وإما بالحزن وإما بالعشق وإما بالشهوات الهائجة به تتغير صورة بدنه حتى يضطرب ويرتعد ويصفر ويحمر ويهزل ويسمن ويلحقه ضروب التغير المشاهدة بالحس»[1].

ولهذه المماثلة «كان طب الأبدان ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين أحدهما حفظ صحتها إذا كانت حاضرة والآخر ردّها إليها إذا كانت غائبة؛ وجب أن نقسم طب النفوس هذه القسمة بعينها فنردها إذا كانت غائبة ونتقدم في حفظ صحتها إذا كانت حاضرة»[2].

2.4.1. حفظ الصحة النفسية.

يقدم مسكويه في مجال حفظ صحة النفس أربع نصائح كلية لهذا المجال يجب على الفاضل الاهتمام بها ليظل محافظاً على فضيلته وعدالته، وهي الآتي:

2.4.1.1. وعي نعمة النفس:

أول نصيحة لحفظ الصحة هي وعي النفس التي يُراد حفظها، التي هي أمرٌ عزيزٌ غالي الثمن بل هي نعمة اللّه ـ سبحانه ـ له، وهي تتميز أنها داخله، ومستغنية بنفسها فلا يشوبها بالأمور الخارجية، يقول: «وليعلم أيضاً حافظ

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص151.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص152.

هذه الصحة على نفسه أنه إنما يحفظ عليها نعماً شريفة جليلة موهوبة لها وكنوزاً عظيمة مدخرة فيها وملابس فاخرة مفرغة عليها. وإن من كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له في ذاته لا يحتاج إلى تطلبها من خارج ولا إلى بذل الأموال فيها لغيره ولا يكلف العناء والمؤن الثقال في تحصيلها ثم أعرض عنها وأهمل أمرها حتى انسلخ عنها وعرى منها لملوم في فعله مغبون في رأيه غير رشيد ولا موفق»[1].

2.4.1.2. تسخير قوى النفس لخدمتها:

قد تستخدم النفس الناطقة بما لها من قوى التذكر والتمييز لخدمة قوى النفس الأخرى؛ الغضبية والشهوية، وهذا مما يفسد النفس، فالواجب أن تكون تلك القوى في خدمة النفس الناطقة لا العكس، وهذه من النصائح المهمة ـ كما يراها مسكويه ـ

يقول في ذلك: «وينبغي لحافظ الصحة على نفسه أن لا يحرك قوته الشهوانية وقوته الغضبية بتذكر ما أصاب منهما فوجد لذته، بل يتركهما حتى يتحركا بأنفسهما، وذلك أن الإنسان ربما تذكر لذاته من إصابة الشهوات وطيبها، ومراتب كرامته من السلطان وغيرها، فاشتاق إليها، وإذا اشتاق إليها تحرك نحوها فقد جعلها غرضاً له؛ فيضطر إلى استعمال الروية واستخدام النفس الناطقة فيها لتدبر له الوصول إليها. وهذه صورة من يثير بهائم عادية ويهيج سباعاً ضارية ثم يلتمس معالجتها والخلاص منها.

وليس يختار العاقل نفسه هذه الحال بل هي من أفعال المجانين الذين لا يميزون بين الخير والشر ولا بين الصواب والخطأ»[2].

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص154.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص159.

2.4.1.3. المراقبة والاستعداد.

كما الدول في مراقبتها لأمنها وتهيئها لأعتى قوة يمكن أن تهدد وجودها، كذلك على المحافظ على صحته أن يكون مراقباً لنفسه، ومستعد لنزواتها بخطة واضحة في كيفية التعامل معها، حتى لا يقع في الشهوات التي تفسد النفس.

يقول مسكويه: «ويجب على حافظ الصحة على نفسه أن يتشبه بالملوك الموصوفين بالحزم فإنهم يستعدون للأعداء بالعدة والعتاد والتحصن قبل هجوم العدو وهم في مهلة من زمانهم وفي اتساع من نظرهم ولو أغفلوا ذلك إلى أن تحل بهم المكاره وتطرقهم الشدائد لأذهلهم الأمر عن الحيلة وعن الرأي السديد. فعلى هذا الأصل يجب أن تبنى أمورنا في الاستعداد لأعدائنا من الشره والغضب وسائر ما يزيلنا عن أغراضنا من الفضائل بأن نتعود الصبر على ما يجب الصبر عليه والحلم عمن ينبغي أن يحلم عنه ونضبط النفس عن الشهوات الرديئة ولا ننتظر دفع هذه الرذائل وقت هيجانها فإن الأمر عند ذلك صعب جدّاً ولعله غير ممكن البتة»[1].

2.4.1.4 محاسبة النفس.

لا بدّ للمحافظ على الصحة من محاسبة دائمة للنفس حتى يعرف أين هي وإلى أين. وهذا الأمر على صعوبته إلا أنه ضرورة، والطريقة العادية في ذلك هي باختيار الصديق النصوح الذي يمكن أن يكاشف الإنسان النصيحة، أما الطريقة الفضلى فهي من خلال العدو، لأنه أكثر جرأة في عرض العيوب بل هو دائم الملاحظة لزلات الإنسان، يقول مسكويه: «لعل العدو في هذا الموضع أنفع من الصديق فإن العدو لا يحتشمنا في إظهار عيوبنا بل يتجاوز ما يعرف منا إلى

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص160.

التحريض والكذب فيها. فلنتنبه على كثير من عيوبنا من جهتها بل نتجاوز إلى ذلك أن نتهم نفوسنا بما ليس فيها»[1].

2.4.2. علاج النفس.

لتشخيص الأمراض النفسية يسلك مسكويه طريقة معرفة الأشياء بأضدادها، فلمّا كانت الفضائل أربعاً كانت أضدادها أو مقابلاتها من طرفين ثمانياً، ويتشعب من كل رذيلة أو مرض فروع، فهذه جماع الرذائل والأمراض.

والذي قام به مسكويه فعلاً هو تشخيص ثلاثة أمراض بتحليل لطيف ودقيق جدّاً، ثم تشخيص أسبابها، وأخيراً قدم معالجاتها. وهذه الأمراض الثلاثة هي: الغضب، والخوف، والحزن. لنعرضها كما عرضها مسكويه.

2.4.2.1. الغضب:

أما ما هو الغضب فيقول مسكويه مقدماً تحليلاً نفسيّاً فيزيولوجيّاً: «والغضب في الحقيقة هو: حركة للنفس يحدث بها غليان دم القلب شهوة للانتقام. فإذا كانت هذه الحركة عنيفة أججت نار الغضب وأضرمتها فاحتدّ غليان دم القلب وامتلأت الشرايين والدماغ دخاناً مظلماً مضطرباً يسوء منه حال العقل ويضعف فعله ويصير مثل الإنسان عند ذلك ـ على ما حكته الحكماء ـ مثل كهف ملئ حريقاً وأضرم ناراً فاختنق فيه اللهيب والدخان وعلا التأجج والصوت المسمى وحي النار، فيصعب علاجه ويتعذر إطفاؤه ويصير كل ما يدنيه للإطفاء سبباً لزيادته ومادة لقوته.

فلذلك يعمى الإنسان عن الرشد ويصم عن الموعظة بل تصير المواعظ في تلك الحال سبباً للزيادة في الغضب ومادة اللهب والتأجج وليس له في تلك الحال حيلة.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص160.

وإنما يتفاوت الناس في ذلك بحسب المزاج حارّاً يابساً كان قريب الحال من حال الكبريت الذي إذا أدنيت منه الشرارة الضعيفة التهب، وإن كان بالضد فحاله بالضد، وهذا في مبدأ أمره وعنفوان حركة الغضب به. فأما إذا احتدم فيكاد الحال يتقارب فيه وتصور ذلك من الحطب اليابس والرطب ومبدأ اشتعال النار بسرعة وشدة من الكبريت والنفط. ثم انحدر منهما إلى الأدهان المتوسطة إلى أن تنتهي إلى الاحتكاك فإن الاحتكاك وإن كان ضعيفاً في توليد النار فربما قوي حتى تلتهب منه الأجمة العظيمة. وكفاك مثل السحاب الذي هو من البخارين كيف يحتك حتى تنقدح بينهما النيران وينزل منهما الصواعق التي لا يثبت إثرها شيء من المواد ولا يفارق ما يتعلق به حتى يصير رميماً وإن كان جبلاً أطلس وحجراً أصم»[1].

أما أسبابه فيقول: «هي العجب، والافتخار، والمراء، واللجاج، والمزاح، والتيه، والاستهزاء، والغدر، والضيم، وطلب الأمور التي فيها لذة»[2].

وعلاج هذه الأمور لا بدّ أن يكون من الجذور، وقد فصّلها مسكويه في موضعه، «ولكل واحد من هذه الأسباب وإماطتها فقد أوهنّا قوة الغضب وقطعنا مادتها وأمنّا غائلتها. فإن عرض لنا منها عارض كان بحيث نطيع العقل ونلتزم شرائطه وحدثت فضيلته أعني الشجاعة فيكون حينئذٍ إقدامنا على ما نقدم عليه كما يجب وبحيث يجب وبالمقدار الذي يجب وعلى من يجب»[3].

2.4.2.2. الخوف.

في مقابل الغضب الجبن والخور المسبّبَة عن الخوف، بل الخوف داء عضال شديد سبب لكثير من الأمراض، وقد اهتم مسكويه به اهتماماً كبيراً.

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص164.
(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص165.
(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص166.

لا يذكر مسكويه للخوف تعريفاً كما ذكر لغيره من الأمراض بل يكتفي بذكر أسبابه والتي هي كما يقول: «الخوف يعرض من توقع مكروه وانتظار محذور والتوقع والانتظار إنما يكونان للحوادث في الزمان المستقبل. وهذه الحوادث ربما كانت عظيمة وربما كانت يسيرة وربما كانت ضرورية وربما كانت ممكنة، والأمور الممكنة ربما كنا نحن أسبابها وربما كان غيرنا سببها وجميع هذه الأقسام لا ينبغي للعاقل أن يخاف منها»[1].

أما علاجه فهو العلم والعقلانية في النظر إلى الأمور، لأننا نخاف من المجهول، أما إذا عرفنا المجهول فلا خوف.

2.4.2.3. الحزن.

يعرف مسكويه الحزن بأنه: «ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب»[2].

وأسبابه هي: «الحرص على القنيات الجسمانية والشره إلى الشهوات البدنية والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها»[3].

أما علاجه فهو: «وإنما يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته من يظن أن ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده أو أن جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بدّ أن يحصل له ويصير في ملكه فإذا أنصف نفسه وعلم أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باقٍ وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل لم يطمع في المحال ولم يطلبه، وإذا لم يطمع فيه لم يحزن لفقد ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم

---

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص166.

(2) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص180.

(3) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص180.

وصرف سعيه إلى المطلوبات الضافية واقتصر بهمته على طلب المحبوبات الباقية وأعرض عما ليس في طبعه أن يثبت ويبقى وإذا حصل له منه شيء بادر إلى وضعه في موضعه وأخذ منه مقدار الحاجة إلى دفع الآلام التي أحصيناها من الجوع والعري والضرورات التي تشبهها وترك الادخار والاستكثار والتماس المباهاة والافتخار ولم يحدث نفسه بالمكاثرة بها والتمني لها. وإذا فارقته لم يأسف عليها ولم يبالِ بها. فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع وفرح فلم يحزن وسعد فلم يشقَ. ومن لم يقبل هذه الوصية ولما يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جزع دائم وحزن غير منتقص.

وذلك أنه لا يعدم في كل حال فوت مطلوب أو فقد محبوب وهذا لازم لعالمنا هذا لأنه عالم الكون والفساد. ومن طمع من الكائن الفاسد أن لا يكون ولا يفسد فقد طمع في المحال لم يزل خائباً والخائب أبداً محزون والمحزون شقي»[1].

بهذا نكون قد عرضنا لآليات الممارسة الأخلاقية وأدواتها في فكر مسكويه الفلسفي.

(1) **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، ص181.

الخاتمة

كنا قد حاولنا تقديم مقاربة للفلسفة الأخلاقية في الفكر الشيعي، وقد اتخذنا أحد الفلاسفة الشيعة وهو مسكويه نموذجاً مبكراً للتفكير في المسألة الأخلاقية، وبعد البحث في المسألة قدر جهدنا وبالاستعانة بجهود السابقين فقد تُوصل في هذا البحث إلى نتائج هي كالآتي مرتبةً حسب ترتيبها التسلسلي فيه.

المدخل العام

1 ـ يلزم من الناحية المنهجية البدء بمدخل عام للبحث يتناول عدة أمور ليقرب البحث إلى محيطه المعني به، وهذه الأمور: تحديد المصطلحات، تحديد دائرة البحث بصورة دقيقة، الإطلالة على الدراسات السابقة، تحديد المنهجية المتبعة في البحث.

2 ـ في مسألة الاصطلاح؛ نقوم بخطوتين: البحث اللغوي، البحث الاصطلاحي، ثم نحاول تفسير العلاقة بينهما إن وجدت.

3 ـ في مسألة المصطلح؛ لا تعتبر الدراسة اللغوية والاصطلاحية لمفردات البحث الأساسية إلا إشارات عامة؛ إمّا للوضع اللغوي، أو للتواضع العلمي. أما ما يزيد على هاتين الدلالتين من الدلالات الحضارية أو الثقافية أو الفلسفية فهو في حكم الإشارة وليس له ميزة الحسم والفصل في الدلالة.

4 ـ المفردات التي يلزمنا دراستها بما يخدم البحث هي: الأخلاق، الأدب، الأخلاق النظرية، الأخلاق العلمية، فلسفة الأخلاق، الفكر الشيعي.

5 ـ الأخلاق على المستوى اللغوي تعني: أن لفظة «الخُلُق» تعني السجية والطبع. وهي فرعٌ عن أصل الكلمة التي تعني «الإيجاد على خصوصية معينة». والخصوصية الملحوظة هنا: تكرر السلوك من الإنسان بحيث يكون ذا خاصية معينة تندرج تحت عنوان عام يقع محلاً للتوصيف والتقييم مدحاً أو ذمّاً، كتكرر سلوك البذل والإنفاق الذي يندرج تحت عنوان «الكرم».

6 ـ الأخلاق على المستوى الاصطلاحي تعني: أن ثمة اتفاق إجمالي على كون الخُلُق هو ما يصدر عن الإنسان تلقائيّاً وبلا تكلف، وبهذا يصح نسبته إليه فيقال فلان كريم أو شجاع أو حليم، دون النظر إلى بعض الحالات النادرة التي تصدر من الشخص وتكون مخالفة لتلك الصفات، كغضب الحليم، وجبن الشجاع، وبخل الكريم. أما ما بعد هذا الاتفاق الإجمالي من الحديث عن أنواع الأخلاق (أو الفضائل)، ومناشئها، وهل إنها قابلة للتغيير أم لا؟ فهي أمور وإن وردت الإلماحة إليها في بعض التعاريف، أو استطرد البعض أثناء تعريفهم ببيان رأيه فيها، فهي أمور خارجة عن أصل الاصطلاح الذي يراد منه تعريف تقريبي للمقصود من الأخلاق، بل هي داخلة في مرحلة أخرى من البحث تتناول مسائل الأخلاق.

7 ـ الأدب على المستوى اللغوي تعني: الأصل اللغوي هو: الدعاء، فيطلق على دعوة إلى طعام أو دعوة إلى محامد ونهي عن المقابح، ومنه قيل الأدب أدب النفس والدرس، لدعوتها إلى التأدب بالخصال الحميدة أو السلوكيات اللائقة؛ وذلك بالدرس والتعلم، واستعمل كذلك في «الظرف وحسن التناول» أي التمثل بآداب معينة في التناول؛ التعامل، حتى استعملت في ترويض الإبل وتذليلها. هذا؛ ناهيك عن استعمالاتها في الأمور المادية اليومية كوليمة الغداء والعرس.

8 ـ الأدب على المستوى الاصطلاحي: يتوقف معناه الاصطلاحي بحسب الحقل التداولي وزمان التداول، فهي عند الفقهاء شيء، وعند الأدباء شيء آخر؛ ثم عند الأدباء أنفسهم في كل زمن يعني أمراً آخر أيضاً.

9 ـ العلاقة بين المفردتين اصطلاحيّاً تتصور ضمن ثلاث علاقات هي: الترادف؛ إذ يمكن أن تنوب إحداهما مكان الأخرى، الجزء المكمل؛ إذ يكون الأدب جزءاً مكملاً للأخلاق، الوسيلة؛ إذ يكون الأدب وسيلة أولية متقدمة رتبة للوصول إلى مكارم الأخلاق. والمسألة في كل ذلك مبنائية أولاً، وخاضعة لمجالات تداولية زمانيّة وحقليّة ثانياً.

10 ـ الأخلاق النظرية تعني: «المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني»، بهذا العموم الذي يسع كل اتجاهات الفكر الأخلاقي.

11 ـ الأخلاق العملية هي: التي تبحث في تحديد المصاديق أو كيفية تطبيق الفضائل ووسائلها في الواقع الخارجي.

12 ـ الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق حقل علمي واحد؛ وذلك لوحدة الموضوع، وسيرة العلماء. وإنما وقع التمييز بينهما لأسباب معيارية متحيزة ومتأثرة بموجة الفلسفات المضافة، فبات الحكم على مناهج الأخلاق التي لا تستند لرؤى تلك الاتجاهات حكماً مجحفاً بنفيها من حقل الدراسات العلمية.

13 ـ المقصود من الفكر الشيعي في هذا البحث هو عموم ذلك التراث الذي يتخذ من مرجعيات نظرية لها قواعد عامة تتميز بها، ومراجع حديثية/ روائية خاصة تنتمي إلى أهل البيت (ع) ـ يتخذها بالإجمال مصادر للمعرفة في الحقول الفكرية، يبدع وينتج ويقيّم من خلالها على المستوى النظري/ الفكري والعملي/التطبيقي.

14 ـ دائرة البحث هي التفكير النظري/الفلسفي في مسائل الأخلاق، وذلك بالرجوع إلى التراث الشيعي بمرجعياته وأصوله النظرية، من خلال شخصية تنتمي إليه، وتعكس بهذه النسبة أو تلك لون وذوق وصبغة هذا التراث على بحثها في الموضوع. والشخصية المنتخبة هي أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي المشهور بمسكويه.

15 ـ على مستوى المنهجية؛ فإننا حددنا خياراتنا بعد دراسة مقارنة بين منهجيتين في دراسة التراث الأخلاقي العربي الإسلامي؛ وهما: دراسة للدكتور أركون، وأخرى للدكتور الجابري.

16 ـ تقرر في البحث أن لمنهجية أركون إيجابيتين هما: الطموح لاستيعاب التراث بصورة صحيحة، والواقعية في القراءة بالنظر إلى الإنسان كمركب متعدد الجوانب.

17 ـ تقرر في البحث أن على منهجية أركون ملاحظتين، هما: محدودية الإمكانية العملية لإيجاد قراءة بمستوى ما كان يطمح، على الأقل فيما يرتبط بمسكويه، محدودية الإمكانية الذاتية لمجموعة من المفردات التي اقترحها لآليات وأدوات في قراءة التراث، مثل: العقل الأسطوري والتاريخانية... وغيرها.

18 ـ تقرر في البحث أن لمنهجية الدكتور الجابري إيجابيتين، هما: وعي الموضوع الأخلاقي في التراث وعياً جدياً من خلال توسيع دائرة الأخلاق عما هو سائد وتقليدي، ضرورة تحديث أساليب التنصيف والنمذجة وذلك لمقتضيات الموضوع.

19 ـ تقرر على منهجية الدكتور الجابري عدة ملاحظات، وهي: تشخيصه للموضوع بفرزه إلى خمسة موروثات أخلاقية في الحضارة الإسلامية، جهازه

المفاهيمي لا يمكنه تفسير المسألة الأخلاقية تفسيراً جيداً لفقره على مستوى التأسيس، وتحديداً مقولتي: النظام الأخلاقي، والقيمة المركزية، استعجال الجابري في أحكامه بحيث ينتقل من الفرضيات بجعلها مسلّمات بأقل القرائن أو من غير قرائن.

20 ـ بناء على الدراسة المقارنة للمنهجية تقرر أن يلتزم البحث بالمنهجية التالية: المنهجية التاريخية التحليلية؛ ضمن آليات النقد والتوصيف والتفسير. بعيداً ـ قدر الإمكان ـ عن الإسقاطات المسبقة، والتأويلات المجحفة، بل سنحاول دراسة «مسكويه» وفكره الفلسفي الأخلاقي بذاته ولذاته.

الفصل الأول

1 ـ يتميز التشيّع عن غيره من الكيانات الموجودة في الحضارة الإسلامية؛ وذلك لنوعية مصادر الفكر التي يعتمد عليها والتي تستند لأهل البيت (ع)، وللظروف الاجتماعية ـ التاريخية التي مرّ بها بحيث جعلت منه مجتمعاً خاصّاً.

2 ـ وقع التشيّع على المستوى الفكري بسوء فهم شديد، وذلك لأنه كان يُقرأ بعيون مخالفيه أو منافسيه، ولم يقتصر هذا الأمر على الواقع الإسلامي بل امتد حتى إلى دراسات المستشرقين.

3 ـ ابتدأ التأريخ للفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي متأخراً جدّاً بالمقارنة مع بقية الحقول الفكرية والعلمية.

4 ـ ما يلاحظ على عملية التأريخ للفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي أنها كانت واقعة في بداياتها تحت تأثير منظورات ثقافية أخرى يحاكم على أساسها المنظور الإسلامي وبسبب ذلك أسقطت العديد من الأحكام المجحفة في حقه، ثم تطورت في وعيها لموضوع الأخلاق في هذا التراث

لتصل إلى نضج مقبول جدّاً في عصرنا الحاضر، لا يقصر التراث الأخلاقي على زاوية ضيقة بل يرى أن موضوع الأخلاق مبحوث في هذا التراث على طريقته، فهو تارة يبحث عند المتكلمين، وأخرى عند الفقهاء، وأخرى عند الصوفية... وهكذا.

5 ـ التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي لم يكن أحسن حظّاً من عموم التراث، بل المأساة فيه أفظع حيث إنه محكوم عليه سلفاً بأحكام غير منصفة لأسباب طائفية وسياسية وأيديولوجية.

6 ـ المقاربة التي قدمت لتقديم رؤية في التعاطي مع التراث الأخلاقي الشيعي اتكأت على وحدة الفكر البشري واختلاف اللغة، ومظانّ البحث، واختصاص التشيع بلغة خاصة فرضتها الظروف الذاتية والموضوعية، وضرورة التعرف من خلال ما سبق على مظانّ البحث الأخلاقي في التراث الشيعي.

7 ـ لتحديد مظانّ البحث الأخلاقي في التراث الشيعي لا بدّ من التفريق بين مستويين هما: مستوى الأصول والمصادر والمراجع؛ والمقصود من ذلك أهل البيت (ع)، باعتبارهم مراجع ومصادر وأصول للفكر والاستنباط، ومستوى التراث المتلقى والمفسر والمتفاعل مع تلك الأصول والمراجع والمصادر.

8 ـ على المستوى الأول قاربنا مجموعة من مظانّ البحث الأخلاقي في الكتب الروائية التي تعتبر التعبير الفعلي عن هذا المستوى، وهي: كتاب العشرة، وكتاب المعاصي والكبائر، وكتاب المواعظ والحكم، كتاب العقل والجهل، والعلم والجهل، وكتاب جهاد النفس، والإيمان والكفر، وأبواب الدعاء والمناجاة، ومراسيل وكتب الإمام علي بن أبي طالب (ع) إلى عمّاله عند توليتهم مناطق معينة، ورسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع)، والكلمات القصار للإمام علي بن أبي طالب (ع)... وغيرها.

9 ـ على المستوى الثاني قاربنا مجموعة من مظانّ البحث الأخلاقي هي: ظاهرة الشروح والتعليقات على الأحاديث والأدعية والرسائل، وبحوث في مسألة الإرادة والاختيار والجبر والتفويض وما يرتبط بها؛ مما له دخالة مباشرة في المسائل الأخلاقية، والبحوث المعنية بالعدل الإلهي، وخصوصاً بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وبحوث مفاهيم الخير والشر؛ أصلهما ومصدرهما، وما يرتبط بهذا من بحوث، وبحوث الفقه المعنية للنية، وجهاد النفس، والمكاسب المحرمة، وقواعد أبواب الفقه التي هي بمثابة تنظير للمسائل الأخلاقية، كأصول المعاملات والعقود من نفي الغرر، والتراضي، والضمان، والوفاء بالعقود، وأكل المال بالحلال، وباب النكاح وما يرتبط فيه من العشرة بالمعروف، وغايات الحياة الجنسية، وعقود الإحسان كالقرض والهبة، وبحوث الآداب والسنن، وكتب السير والسلوك... وغيرها.

10 ـ ذُكر في البحث بعض من أهم النصوص الأخلاقية المشهور في التراث الشيعي، كما ذُكر العديد من الإسهامات الشيعية العلمية في مجال الأخلاق على نحو الإشارة.

11 ـ تأكّد من خلال البحث ضرورة بذل الجهد في إنشاء ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي الشيعي ضمن رؤية منهجية ناضجة، ومعاجم موضوعية لمظانّ البحث الأخلاقي، ومعاجم اصطلاحية لحقل الأخلاق... وغيرها من آليات وأدوات البحث العلمي التي تجعلنا أكثر وعياً بأنفسنا وتراثنا، وبالتالي أكثر وعياً لحياتنا.

الفصل الثاني

1 ـ الغرض من التعرّف على شخصية مسكويه، أو أيّ شخصية مبحوثة، هو محاولة الاقتراب منها أكثر لفهمها وتفهمها، فلا بد من تحديد العناصر

المكونة للشخصية قدر المستطاع وإعطاء كل عنصر ما يستحقه من الدلالة والتأثير دون زيادة أو نقيصة، وذلك بالاستعانة بتكامل العلوم الإنسانية.

2 ـ في مجال التراث تبدو الإمكانية الواقعية لمعرفة الشخصيات ترتبط بالتراث نفسه من حيث المعطيات، والأفق العلمي في مجال الإنسانيات، والدراسات الجدية على التراث، وواقع هذه الأمور الثلاثة أن الأول لا يزال الكثير منه غير مكشوف، والثاني يعدّ من المسائل المعقدة في التفكير العربي الإسلامي بحيث إن الرؤية فيه متنوعة إلى درجة التباين المخل، والثالث لا يزال يواصل جهوده لتكوين سلسلة تراكمية في هذا المجال، مما يعني أن في المحصلة التواضع في طموحاتنا في الوصول إلى معطيات معلوماتية حقيقية أو قريبة جدّاً من الواقع في العديد من مجالات التراث، ولكن هذا التواضع في الطموح لا يعني الجهل المطبق في معرفة التراث، كما أنّه لا يقطع الأمل في تواصل جهود العلماء والمفكرين للوصول بعد فترة من الجهود المتراكمة إلى وعي أكثر واقعية للتراث.

3 ـ هنالك ثلاثة بنود مقترحة للتعرف على سيرة مسكويه وهي: الهوية الشخصية، والحياة الاجتماعية، والأعمال الفكرية.

4 ـ خلاصة حياة مسكويه الاجتماعية هي: أنه منذ شبابه وهو منخرط في عمق الحياة السياسية في عصره، ومرافق لكبار الشخصيات آنذاك، وهذا يدل على مهارة عالية في التعاطي مع تلك المجالات، كما أن تواجده في عمق تلك المجالات أكسبه خبرة عملية وواقعية بشؤون الحياة، وإدارة الدولة، وتدبير اقتصادها، لهذا عموماً تأثيرٌ على فكره بهذه النسبة أو تلك، ومرافقته للكبار أتاح له الفرصة وبالذات مع ابن العميد وأبي الفتح للوصول إلى ما

يمكن اعتباره أهم مراكز المعلومات والثقافة آنذاك على المستوى العيني والبشري، حيث كانت مكتبة ابن العميد وأبي الفتح تحت يديه طوال ثنتي عشرة سنة، وكذلك تواصله مع المفكرين والعلماء؛ كما لاحظنا ذلك مع أبي كامل في التاريخ، وأبي الطيب في الكيمياء، والأطباء في عصر عضد الدولة، كما أن مرافقته للكبار أثرت عليه سلباً حين فرضت عليه أو أتاحت له كل ملذات الدنيا آنذاك من الأكل والشرب ومجالس اللهو والمجون ـ كما ينقل لنا التاريخ ـ ووفاة عضد الدولة شكلت نقطة تحول كبيرة في شخصية مسكويه ومسارها، فبعده اعتزل الحياة السياسية وبدأ مشوار التفلسف والتفكير والتأليف، ويشهد لذلك بجلاء وصيته التي نقلها التوحيدي.

5 ـ وخلاصة أعماله الفكرية: أنه كان متنوع التأليف في العديد من المجالات الفكرية؛ من التاريخ، والطب، والكيمياء، والتغذية، وعموم الفلسفة، والمنطق، والعلوم الطبيعية، والأخلاق؛ وهو أكثر ما اشتهر به، ومجموع تأليفاته تتراوح بين الخمسة والثلاثين والخمسة والأربعين بين كتاب، وكتيب، ورسالة، ومقال مختصر. وهذا التنوع والتعدد في كتاباته ينمّ على موسوعية نسبية كان يتمتع بها، وكثرة في الإنتاج إذا ما قيس بغيره من الفلاسفة والمؤلفين آنذاك.

الفصل الثالث:

1 ـ ترتكزت فلسفة مسكويه الأخلاقية على تحديد لمفهوم النفس وكل ما يرتبط بشؤونها، بحيث يعدّ رأيه في هذه المسألة أصلاً من أصول تفكيره الأخلاقي الذي يتفرع عليه أمورٌ عدة.

2 ـ ذكر مسكويه عدة خصائص للنفس، وهي: أولاً: مغايرتها للبدن؛ واستدل

لذلك بثلاثة أدلة هي: دليل التمايز، والإنسانية، والقيادة، وثانياً: نوعية إدراكاتها، بحيث تشمل كل الموجودات البسيطة والمركبة، وماهية إدراكها يكون بحركة داخلية وخارجية بحيث بالأولى تدرك المعقولات وبالثانية تدرك المحسوسات، وهذا لا يعني تجزّؤ النفس بل هي وحدة واحدة، ولكل من قسمي الإدراك عنصر يخصه وبينهما مشتركات؛ هي: الاستكمال، وتساوي نسبة الصور، أما الميّزة من جهة إدراك الحسّ؛ فهي: إنّها تضعف بقوة الصور، أما العقل فهو يقوى بقوّة الصور والرياضة، وثالثاً: خلودها بعد مفارتها للبدن، واستدل لذلك بثلاثة أدلة؛ هي: دليل العطاء الذاتي، ومنشأ الفساد، والحركة الذاتية.

3 ـ من خلال مفهوم النفس وخصائصها يبني مسكويه فلسفته في السعادة، وذلك من خلال المرور بثلاث مفردات؛ هي: الكمال والخير والسعادة، فالكمال هو أداء الشيء الشيءَ الذي من أجله وجد، والخير هو مقصود الجميع والغاية النهائية، والسعادة تمثل الكمال من خلال الخير لكن ضمن الظروف المكانية والزمانية المرتبطة بكل شخص.

4 ـ والنقط المركزية في السعادة هي في تحديد مصداق الخير الحقيقي والسعادة القصوى والكمال الأمثل، وهذه الكلمات باتت تعني شيئاً واحداً، وهنا مسكويه يدخل في حوار حول مفهوم السعادة والخير والكمال وذلك بالمرور بمفردة «اللذة»، وهي عنده تعني: الهروب من الألم بالمحافظة على الحالة الطبيعية، لأن اللذة هي الفاصل بين ألمين، واللذة الحقيقية التي تضمن هروباً من الألم هي تلك التي يكون الهروب فيها دائماً وأبداً، ومتناسباً مع رتبة الإنسان، ومحافظاً على الحالة الطبيعية، وهذه الخصائص تتمثل في اللذة العقلية؛ عشق اللّه ـ سبحانه ـ

5 ـ وللسعادة طريق على السعيد سلوكه حتى يصل إليها، وطريقه هو بالعلم عبر تدرجه من العلوم المنطقية والرياضية وانتهاءً بالعلوم الإلهية.

الفصل الرابع:

1 ـ إذا كان لا بد للسعادة من طريق يمرّ عبر العمل، فالسؤال المهم الذي تعرض له مسكويه هو: ما هي الفضائل التي بها تتحقق السعادة؟ وكان جوابه عليها مبنيّاً على نظريته في الأمزجة، فالكون ـ عنده ـ مكون من بسائط أربعة هي: النار، والهواء، والماء، والتراب. إذا تركبت نشأ منها أربع كيفيات، هي: البرودة، والرطوبة، والحرارة، واليبوسة. وهذه الأخيرة إذا تركبت نشأ عنها الأخلاط الأربعة، وهي: الدم، والبلغم، والمرة الصفراء، والمرة السوداء. وهذه الأخيرة إذا تركبت نشأت عنها أمزجة البشر وبالتالي سلوكياتهم الناشئة من وجود أعضائهم التي تشكل أرضية استعداد وشأنية لظهور النفس، والنفس تظهر حسب الاستعداد الموجود في الجسم، فمن قلبه ظهرت القوة الغضبية، ومن الكبد ظهرت القوة الشهوية، ومن الدماغ ظهرت القوة العقلية.

2 ـ بما أن لكل موجود غرضاً وجد من أجله، فالفضيلة هي أداء الشيء الغرض الذي من أجله وجد، فهذا تعريف الفضيلة، وهي عند مسكويه مستندة على نظرية الوسط، إذ الفضائل أوساط بين رذائل، ولأن للأعضاء الثلاثة غايات فهي فضائلها، فمن القلب الشجاعة، ومن الكبد العفة، ومن العقل الحكمة، ومن التوازن بين مجموعة تنشأ فضيلة العدالة، ومن كل فضيلة من هذه الفضائل الكبرى تتفرع عدة فضائل. هكذا بنى مسكويه فلسفته في الفضائل بالمزج بين الروح العلمية الطبيعية وبين التفلسف الميتافيزيقي.

3 ـ قمة الفضائل عند مسكويه مستندة إلى معيار أسسه سابقاً للفضيلة المثلى، وهو معيار «الوسط»، فما كان من الفضائل واجداً للوسط فهو قمة الفضائل، وعند التشخيص الخارجي تتجاذب كلام مسكويه فضيلتان كل تدعي لنفسها القمة، حتى إن الباحثين في فكر مسكويه تحيروا فيهما فبين مرجح للأولى ومرجح للأخرى، وهاتان الفضيلتان هما: العدالة والمحبة.

4 ـ العدالة عند مسكويه تعني التساوي بين الأشياء في كل المستويات؛ الطبيعية، والوضعية، والإلهية، وبها قامت السماوات والأرض، وهو يذكر لها تقسيمين، يعتمد التقسيم الأول على معيار الحساب، وهي بهذا المعيار ثلاثة أقسام: قسمة الأموال والكرامات، قسمة المعاملات الإرادية (المعاوضات)، قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدّ، ويعتمد التقسيم الثاني على رأي أرسطو، وهي بهذا المعيار ثلاثة أقسام: عدالة الإنسان لربه، عدالة الإنسان في حقوق الآخرين، عدالة الإنسان في حقوق أسلافهم.

5 ـ مدخل مسكويه للحديث عن المحبة بدأ بإشكالية التفاضل بينها وبين العدالة، والإشكالية تقول: إن المحبة أفضل من العدالة، لأن العدالة أفضل حيلة العاجل وليست الفضلى، إذ لو أحب الناس بعضهما بعضاً لتسامحوا فلا يحتاجون للعدالة، ومسكويه حتى يجيب عن هذا السؤال يفرد للمحبة مقالة كاملة يفصل فيها الحديث.

6 ـ المحبة عند مسكويه أسبابها أحد أربعة: المنفعة، اللذة، الخير، وما يتركب منهم، وهي تتنوع إلى أربعة أنواع، هي: ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً، ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً، ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً، ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً، ومن خلال هذه الأنواع بأسبابها تتصنف المحبات في الواقع الخارجي إلى كثرة واسعة، ولا بدّ من خلال معرفة الأسباب تقييم الأصناف،

وأفضلها عنده ما انعقد سريعاً وانحل بطيئاً وهي المستندة إلى الخير. وقمة المحبة هي محبة اللّه ـ عز وجل ـ

7 ـ وعندما يعود إلى الإشكالية السابقة فإنه ـ حسب ما نستنبط من كلامه ـ يرجح العدالة على المحبة كقمة الفضائل، وذلك لاستناد المحبة عليها، إذ بها تتحقق المحبة وتدوم، ومن دونها تدخلها أسباب الفساد فتنحل وتفسد وتنتهي.

الفصل الخامس:

1 ـ لأن المطلوب من الإنسان أن يكون فاضلاً عادلاً فلا بدّ من آليات وأدوات في الممارسة الأخلاقية، ولكن قبل ذلك يتعرض مسكويه لإشكالية الجبر والاختيار في الفعل الإنساني، وينطلق إلى هذه الإشكالية من ضرورة النية في الفعل الأخلاقي، والنية تعني الاختيار، وهذا يتنافى ظاهراً مع نظرية الأمزجة التي قال بها أو انتصر لها مسكويه. لكن مسكويه مع محافظته على نظرية الأمزجة فإنه يؤكد على الحرية الإنسانية في الأفعال، ويستشهد لها بشاهدين أحدهما فلسفي والآخر نفسي اجتماعي، أما الفلسفي فهو مفهوم النفس، إذ إنها بلا اختيار لا معنى لها، ولا معنى للقول بالفضائل وضرورة التحلي بها، أما النفسي الاجتماعي؛ فمن خلال دراسة الأطفال ورأينا كيف أنهم ينتقلون من حال إلى حال بفضل التربية. وهذا يعني أن الإنسان بين الجبر والاختيار فلا جبر مطلق ولا تفويض مطلق.

2 ـ آليات وأدوات الممارسة الأخلاقية عند مسكويه متمثلة في أربع، وهي: التربية الصالحة (التأديب)، والمحيط الاجتماعي (الصداقة)، الدولة (الأمير أو الملك)، الطب الروحاني.

3 ـ في التربية الصالحة يؤكد مسكويه مرة أخرى على ضرورتها ويستشهد لها بالطفولة كأكبر شاهد على فعالية هذه الآلية في الممارسة الأخلاقية.

4 ـ للمحيط الاجتماعي أثره الكبير على الممارسة الأخلاقية، وبهذا فتح مسكويه الحديث مطولاً عن الصداقة كأجلى صور المحيط الاجتماعي وأكثرها تأثيراً.

5 ـ يصور مسكويه الدولة ورئيسها كراعية للجو الأخلاقي في المدينة، فوظيفتها أولاً: حفظ النظام بتوفير الجو الآمن للعيش الكريم الذي يوفر جوّاً للشعب حتى يصل إلى كماله المطلوب. ثانياً: حفظ الظواهر والفعالية الأخلاقية. وثالثاً: الحث على تعليم الأخلاق والحكمة. ورابعاً: القيادة العملية لمجموع طبقات المجتمع في سيرها إلى الأخلاق.

6 ـ الطب الروحاني عند مسكويه ـ كما عند أغلب من زاول هذا العلم ـ يستند على المماثلة بين الجسد والنفس، حيث الجسد تعرض عليه الأمراض ولا بدّ من تشخيصها ثم علاجها، فكذلك النفس تعرض عليها أمراض من سنخها فلا بدّ من تشخيصها ثم علاجها. وكما طبيعة الجسد بحاجة إلى حفظ صحتها، وإذا عرضت عليه الأمراض فلا بدّ من علاجها، كذلك النفس لا بدّ من حفظها أولاً ثم ردّها إلى صحتها إذا اعترضها المرض.

7 ـ قدم مسكويه في مجال حفظ الصحة أربع نصائح هي: وعي نعمة النفس، تسخير قوى النفس لخدمتها لا لخدمة غيرها، المراقبة والاستعداد، محاسبة النفس.

8 ـ في مجال تشخيص الأمراض أسهب مسكويه في الحديث عن ثلاثة أمراض، بتوصيفها وذكر أسبابها وطرق علاجها، وهي: الغضب، والخوف، والحزن.

المصادر والمراجع

مؤلفات مسكويه

1 ـ مسكويه وأبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، نشر لجنة التأليف والترجمة.

2 ـ مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه طهران، طهران ـ إيران، 1377 هـ.ش.

3 ـ مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **السعادة في الأخلاق**، المطبعة العربية، 1928م.

4 ـ مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **الفوز الأصغر**، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، (لا.ت).

5 ـ مسكويه، أحمد بن محمد الرازي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ط2، 1398هـ

6 ـ مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، **تجارب الأمم وعواقب الهمم**، تحقيق: أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، طهران ـ إيران، 1987م.

7 ـ رسالة في تمييز الدهر والزمان.

8 ـ رسالة في جوهر النفس.

9 ـ رسالة في الطبيعة.

10 ـ رسالة في معنى الدعاء.

11 ـ رسالة في المقولات الثلاث: الكم والكيف والوضع.

12 ـ رسالة في العاقل والمعقول.

13 ـ رسالة في الخواطر.

14 ـ وصية مسكويه لطالب الحكمة.

15 ـ كل هذه الرسائل نشرها محمد أركون في:

* Arkoun (M): Texts Inédits de Miskawayh Annales Islamologiques, publications de I'Institut Français d'Archéologie Orientale du caire Volum.V.1963.

16 ـ رسالة في اللذات والآلام.

17 ـ رسالة في النفس والعقل.

هاتان الرسالتان نشرهما عبد الرحمن بدوي في: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

18 ـ رسالة في ماهية العدل.

19 ـ مسائل في أحوال الروح: ابن سينا: رسائل ابن سينا، نشرها حلمي ضيا أولكن، استنبول 1951.

20 ـ وصية مسكويه: ذكرها التوحيدي في المقابسات: المقابسات، تحقيق: حسن السندوسي، ط2، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.

21 ـ رسالة إلى بديع الزمان الهمذاني: وردت في رسائل بديع الزمان الهمذاني على هامش كتاب خزانة الأدب لابن حجة الحموي، مصر، 1884، وط4، المطبعة الهندية، مصر، 1928م.

المصادر والمراجع الخاصة

(أ)

1 ـ ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن قاسم السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق الدكتور: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، 1965م.

2 ـ ابن سينا: رسائل ابن سينا، نشرها حلمي ضيا أولكن، استنبول 1951.

3 ـ ابن شعبة البحراني، الحسن بن علي البحراني، تحف العقول، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2، 1404هـ.

4 ـ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.

5 ـ أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ط2، 1408 هـ ـ 1988م.

6 ـ أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ط2، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، 2006م.

7 ـ الأصفهاني، الحسين بن محمد المفضل الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، ط1، 1414هـ.

8 ـ أمين، أحمد، الأخلاق، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ط7، القاهرة ـ مصر، 1957.

9 ـ الأمين، السيد حسن، الإسماعليون والمغول ونصير الدين الطوسي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1417هـ،1997م.

10 ـ الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، (لا.ت).

11 ـ الأنصاري، مرتضى، المكاسب، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ طهران، ط8، 1424هـ

(ب)

12 ـ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

13 ـ بدوي، عبد الرحمن، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، بيروت ـ لبنان.

(ت)

14 ـ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن عباس، المقابسات، تحقيق: حسن السندوسي، ط2، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.

(ث)

15 ـ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، يتيمة الدهر، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1983م ـ 1403هـ

(ج)

16 ـ الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم

القيم في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2001م.

17 ـ جعفريان، رسول، الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري، ترجمة: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ط1، مشهد ـ إيران، 1420هـ

18 ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان، ط4، 1407هـ ـ 1987م.

(ح)

19 ـ الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، معجم الأدباء، نشره أحمد فريد الرفاعي، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، (لا.ت).

(خ)

20 ـ الخوارزمي، أبو بكر، رسائل أبي بكر الخوارزمي، المطبعة العثمانية، 1312هـ

21 ـ الخوانساري، محمد باقر، روضة الجنات، طهران ـ إيران، 1307هـ

(ر)

22 ـ الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران ـ إيران، (لا.ت).

(ز)

23 ـ زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 2، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط 1404هـ

(س)

24 ـ السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، مكتبة التوحيد، قم ـ إيران، ط1، 1420هـ 2000م.

25 ـ السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط1، قم ـ إيران، 1418هـ.

26 ـ السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام، مؤسسة المنار، قم ـ إيران، ط4، 1413هـ.

27 ـ السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي، منتخب صيوان الحكمة، تحقيق م. دنلوب، منشورات موتون، باريس ونيويورك، 1979م.

(ش)

28 ـ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط موجود في دار الكتب.

(ص)

29 ـ صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط2، (لا.ت).

30 ـ الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، انتشارات أعلمي، (لا.م)، (لا.ت).

(ط)

31 ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم ـ إيران، (لا.ت).

32 ـ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط1، 1983م، 1403هـ.

(ع)

33 ـ عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ـ مصر، 1946م.

34 ـ العلاوي، فارس أحمد، فلسفة مسكويه ومكانتها في الفكر العربي الإسلامي، رسالة ماجستير غير مطبوعة، مودعة في مكتبة الأسد بدمشق رقم: ط5878.

(ف)

35 ـ فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدوخل، الدمام ـ المملكة العربية السعودية، ط1، 1415هـ ـ 1995م.

36 ـ الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط1، 1978م.

(ق)

37 ـ القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق المستشرق ليبير، 1903.

(ك)

38 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط5، (لا.ت).

(م)

39 ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط2، 1983م، 1403هـ

40 ـ المدرسي، محمد تقي، الأخلاق عنوان التقدم ومنطلق الإيمان، دار انتشارات محبان حسين (ع)، ط4، 2006.

41 ـ المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط1، 1415هـ

42 ـ المدرسي، هادي، موسوعة الإمام علي (ع) في الأخلاق، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط1، 1418هـ 1998.

43 ـ المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر ـ دار الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران ـ إيران، ط1، 1416هـ.ق.

44 ـ مطهري، مرتضى، فلسفة الأخلاق، ترجمة: وجيه المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1421هـ

45 ـ مظاهري، حسين، الأخلاق البيتية، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت ـ لبنان، ط2، 1423هـ 2002م.

46 ـ مظاهري، حسين، الأخلاق، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، (لا.ت).

47 ـ مظاهري، حسين، جهاد النفس، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت ـ لبنان، ط1، 1413هـ 1993م.

48 ـ مغنية، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار التيار الجديد، بيروت ـ لبنان، ط5، 1412هـ 1992م.

49 ـ مهاجرنيا، محسن، الفكر السياسي لمسكويه الرازي: قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت لبنان، 2004م، 1425هـ

50 ـ موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ مصر، 1953م.

(ن)

51 ـ النبهان، محمد فاروق، مفهوم النفس عند ابن مسكويه، دار الرفاعي ودار القلم، حلب ـ سوريا، ط1، 2004م،1425هـ

(هـ)

52 ـ الهمذاني، بديع الزمان، رسائل بديع الزمان الهمذاني على هامش كتاب خزانة الأدب لابن حجة الحموي، مصر، 1884، وط4، المطبعة الهندية، مصر، 1928م.

المصادر والمراجع العامة

(أ)

1 ـ آملي، جوادي، الحياة الخالدة في علم الأخلاق، ط1، بيروت لبنان، دار الهادي، 1996م، 1416هـ

2 ـ آملي، حسن زاده، السير إلى الله، ط1، بيروت ـ لبنان، دار المحجة البيضاء للطباعة والتوزيع والنشر، 2001م، 1422هـ

3 ـ الأشتري، أبو الحسين ورام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، قم ـ إيران، مكتبة الفقيه، (لا.ت).

4 ـ إمام، إمام عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990م.

(ب)

5 ـ بالروين، محمد محمد، المحبة القيمة الرابعة: أبحاث في علم القيم، ط1، بيروت ـ لبنان، دار النهضة العربية، 2006م، 1426هـ

6 ـ بدوي، السيد محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، (لا.م)، دار التعارف،1980م.

7 ـ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق عند كانت، الكويت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

8 ـ بدوي، عبد الرحمن، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، ط1، بيروت لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996م.

9 ـ بريل، ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: السيد محمد بدوي، ط3، القاهرة ـ مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953م.

(ت)

10 ـ التبريزي، جواد الملكي، السير إلى الله، ترجمة وشرح: ياسين الموسوي، بيروت ـ لبنان، دار التعارف للمطبوعات، 1990م، 1410هـ

(ج)

11 ـ الجابري، محمد عابد، السطاتي، أحمد، المري، مصطفى، دروس في الفلسفة: الميتافيزيقا والأخلاق، ط2، الدار البيضاء ـ المغرب، دار النشر المغربية،1967م.

12 ـ الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محددات وتجليات، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 3، ط4، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

13 ـ الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم

المعرفة في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 2، ط6، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

14 ـ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: 1، ط8، بيروت ـ لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م.

15 ـ جبر، محمد، الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق، ط1، (لا.م) الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (لا.ت).

16 ـ الجليند، محمد السيد، في علم الأخلاق: قضايا ونصوص، القاهرة ـ مصر، مطبعة التقدم، 1979م، 1399هـ

(ح)

17 ـ الحائري، كاظم، تزكية النفس، قم ـ إيران، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، 1421هـ

18 ـ الحارثي، محمد بن مريسي، الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري، مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي، رقم: 64، جدة ـ المملكة العربية السعودية، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، 1989م، 1409هـ

19 ـ الحيدري، كمال، مقدمة في علم الأخلاق، ط1، بيروت ـ لبنان، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ 2005م.

20 ـ الحيدري، كمال، من الخلق إلىٰ الحق: رحلات السالك في أسفاره الأربعة، ط1، قم ـ إيران، دار فراقد للطباعة والنشر، 2005م، 1425هـ

(خ)

21 ـ الخاقاني، محمد محمد طاهر آل شبير، علم الأخلاق: النظرية والتطبيق، ط1، بيروت ـ لبنان، منشورات دار ومكتبة الهلال، 1987م.

22 ـ الخميني، روح الله، جنود العقل والجهل، تعريب: أحمد الفهري، ط1، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2001م، 1422هـ

(د)

23 ـ دراز، محمد عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي، ط1، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الرسالة ـ دار البحوث العلمية (الكويت) 1973م، 1393هـ

24 ـ الديلمي، أبو محمد الحسن بن محمد، إرشاد القلوب، ط4، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1978م، 1398هـ

(ذ)

25 ـ ذكرى، أبو بكر، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، (لا.م) دار الفكر العربي، 1965م، 1384هـ

(ر)

26 ـ الرشتي، كاظم الحسيني، السلوك إلى الله، تحقيق: صالح أحمد الدباب، ط2، بيروت لبنان، مؤسسة فكر الأوحد، 2004م، 1425هـ

(ز)

27 ـ زريق، معروف، فلسفة الأخلاق في الإسلام، ط2، دمشق ـ القاهرة، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، 1986م، 1406هـ

28 ـ زقزوق، محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، ط4، القاهرة ـ مصر، دار الفكر العربي، 1993م.

(س)

29 ـ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب، 1997م.

(ش)

30 ـ الشيرازي، ناصر، مكارم الأخلاق في القرآن، ط1، بيروت ـ لبنان، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م، 1426هـ.

(ض)

31 ـ ضاهر، عادل، الأخلاق والعقل، ط1، عمّان ـ الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990م.

(ط)

32 ـ طرابيشي، جورج، إشكاليات العقل العربي، سلسلة نقد نقد العقل العربي، ط2، بيروت ـ لبنان، دار الساقي، 2002م.

33 ـ طرابيشي، جورج، العقل المستقيل في الإسلام، سلسلة نقد نقد العقل العربي، ط1، بيروت ـ لبنان، دار الساقي، 2004م.

34 ـ طرابيشي، جورج، نظرية العقل، سلسلة نقد نقد العقل العربي، ط2، بيروت ـ لبنان، دار الساقي، 1999م.

35 ـ طرابيشي، جورج، وحدة العقل العربي، سلسلة نقد نقد العقل العربي، ط1، بيروت ـ لبنان، دار الساقي، 2002م.

36 ـ الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العام في فلسفة الأخلاق، ط1، القاهرة ـ مصر، مكتبة النهضة العربية، 1953م.

37 ـ عبد الحميد، شاكر، التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجيا التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة، رقم: 267، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،2001م، 1421هـ

38 ـ عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000م.

39 ـ عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط2، الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005م.

40 ـ عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ط2، الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000م.

41 ـ عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة: القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، ط2، الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005م.

42 ـ عبد العال، حمدي، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، ط3، الكويت، دار القلم، 1985م، 1405هـ

43 ـ عبده، مصطفى، فلسفة الأخلاق، ط2، القاهرة ـ مصر، مكتبة مدبولي، 1999م.

44 ـ عطية، أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، ط1، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة، 1990م.

45 ـ عطية، أحمد عبد الحليم، دراسات أخلاقية، ط1، القاهرة ـ مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.

46 ـ العوا، عادل، الأخلاق، دمشق ـ سوريا، المطبعة الجديدة، 1974م، 1394هـ
47 ـ العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، دمشق ـ سوريا، مطبعة جامعة دمشق، 1960م، 1379هـ
48 ـ العوا، عادل، بحوث أخلاقية، دمشق ـ سوريا، مطبعة ابن حيان، 1987م، 1407هـ

(غ)

49 ـ غارودي، روجيه، ما هي الأخلاق الماركسية، بيروت ـ لبنان، دار الحقيقة للطباعة والنشر، (لا.ت).
50 ـ غريغوار، فرنسوا، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، بيروت لبنان، منشورات عويدات، 1970م.

(ف)

51 ـ الفاوي، عبد الفتاح أحمد، الأخلاق: دراسة فلسفية دينية، ط1، القاهرة ـ مصر، مطبعة الجبلاوي، 1990م، 1410هـ
52 ـ فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، ط1، بيروت ـ لبنان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1978م.

(ق)

53 ـ قابيل، عبد الحي محمد، المذاهب الأخلاقية في الإسلام: الواجب، السعادة، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984م.
54 ـ قنصوه، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986م.

(ك)

55 ـ الكاشاني، محمد حسن، المحجة البيضاء، ط1، بيروت ـ لبنان، دار المحجة البيضاء، 2005م، 1426هـ

56 ـ الكاشاني، محمد حسن، عالم ما بعد الموت: الإنسان في منازل خلقه وموته وبعثه، تحقيق: محسن عقيل، ط1، بيروت ـ لبنان، دار المحجة البيضاء، 2003م، 1424هـ

57 ـ كون، أيغور، معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلوم، موسكو ـ الاتحاد السوفييتي، دار التقدم، 1983م.

(ل)

58 ـ ليلى، وليام، المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: د. علي عبد المعطي محمد، الإسكندرية ـ مصر، دار المعرفة الجامعية، 1991م.

(م)

59 ـ المامقاني، عبدالله، مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال، تحقيق: محيي الدين المامقاني، ط1، بيروت ـ لبنان، دار الحوراء، 1424هـ

60 ـ مبارك، زكي، الأخلاق عند الغزالي، بيروت ـ لبنان، منشورات المكتبة العصرية، 1924م.

61 ـ محمد، يحيى، نقد العقل العربي في الميزان، (لا.م) مؤسسة الانتشار العربي، (لا.ت).

62 ـ المدرسي، محمد تقي، جهاد النفس: بصيرة العقل واستقامة السلوك، ط1، بيروت ـ لبنان، دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع، 1427هـ 2006م.

63 ـ مدين، محمد محمد، الحدس الخلقي: مقال في مناهج البحث الأخلاقي، دراسات في الميتا أخلاق، رقم: 2، القاهرة، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990م.

64 ـ مدين، محمد محمد، ألفريد أيونج: دراسة في منطق النقد الأخلاقي، دراسات في الميتا أخلاق رقم:3، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988م.

65 ـ مدين، محمد محمد، جورج إدوارد مور: بحث في منطق التصورات الأخلاقية، القاهرة ـ مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986م.

66 ـ المشكيني، دروس في الأخلاق، ط1، قم ـ إيران، دار الهادي، 1418هـ

67 ـ مطهري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، ط1، بيروت ـ لبنان، مؤسسة البعثة، 1991م، 1411هـ

68 ـ موسى، محمد يوسف، الأخلاق في الإسلام، (لا.م)، مؤسسة المطبوعات الحديثة، (لا.ت).

(ن)

69 ـ النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، تعليق: محمد كلنتر، ط7، بيروت لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2002م، 1422هـ

70 ـ نصار، محمود عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ط1، الكويت، دار القلم، 1982م، 1402هـ

(هـ)

71 ـ هـ. سدجويك، المجمَل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، الإسكندرية ـ مصر، دار نشر الثقافة، 1949م.

(ي)

72 ـ اليزدي، محمد رضا الطباطبائي، بداية الأخلاق، ط1، قم ـ إيران، انتشارات فيروز آبادي، 1402هـ

الفهرس

فلسفة الأخلاق
في الفكر الشيعي

يدور هذا العمل في إحدى مدن الأخلاق الكبرى في الحضارة الإسلامية؛ مدينة الفكر الشيعي. وفي إحدى ضواحيها المثيرة للانتباه كان يقبع هناك أحد أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين؛ يتأمل الإنسان في أخصّ إنسانيته، في تلك الروح التي بين جنبيه، ذاك السرّ الذي انحدر من الملكوت وعجن بطينة الدنيا. تُرى لماذا يتسابق في الخيرات؟ ولماذا يركب الأهوال بحثاً عن الإيثار؟ ولماذا أيضاً يقتل أخاه الإنسان؟ وما الذي يدعوه إلى خوض اللجج وسفك المهج سعياً إلى الكبرياء؟

يقف مسكويه متنظراً متفلسفاً حال الإنسان، باحثاً عن الأسباب والعلل، وساعياً لبناء الغايات والنظم. وهو بذلك لا يعبّر عن قلق فردي أو مسعًى شخصي بل عن امتداد حضاري كان فيه سؤال الأخلاق هو السؤال، والإجابة عنه كانت هي المعنى.